José Pedro Galvão de Sousa

O TOTALITARISMO NAS ORIGENS DA MODERNA TEORIA DO ESTADO

Um estudo sobre o *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua.

SÃO PAULO
1972

O TOTALITARISMO NAS ORIGENS DA MODERNA TEORIA DO ESTADO

DO MESMO AUTOR

O positivismo jurídico e o direito natural, São Paulo, 1940.

Conceito e natureza da sociedade política, São Paulo, 1949.

O fundamento objetivo da ordem moral e jurídica, Reconquista, São Paulo, 1952.

Formação brasileira e Comunidade lusíada, São Paulo, 1954.

Formación brasileña y problematismo hispanoamericano, Sevilha, 1955.

Política e Teoria do Estado, Edição Saraiva, São Paulo, 1957.

As minorias revolucionárias, São Paulo, 1958.

Verfassungsrechtsentwicklung in Brasilien, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1958.

Notas do Curso de Política, São Paulo, 1958.

Notas do Curso de Ética, São Paulo, 1958.

Perspectivas históricas e sociológicas do direito brasileiro, São Paulo, 1961.

Introdução à História do Direito Político Brasileiro, 2.ª edição, Saraiva, São Paulo, 1962.

O Brasil no mundo hispânico, São Paulo, 1962.

Socialismo e corporativismo em face da Encíclica "Mater et Magistra", Editora Vozes Limitada, Petrópolis, 1963.

Capitalismo, socialismo e comunismo, São Paulo, 1965.

Raízes históricas da crise política brasileira, Editora Vozes Limitada, Petrópolis, 1965.

Iniciação à Teoria do Estado, José Bushatsky, Editor, 1967.

Remarques sur l'idée de constitution et la signification sociologique du droit constitutionnel, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967.

A historicidade do direito e a elaboração legislativa, São Paulo, 1970.

Constituição e valores da nacionalidade, São Paulo, 1971.

Da representação política, Edição Saraiva, São Paulo, 1971.

Les transformations du droit constitutionnel brésilien de 1946 à 1969, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1971.

La historicidad del derecho y la elaboración legislativa, tradução e apêndice por Juan Antonio Sardina-Páramo, Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho, vol. n.º 8, Escelicer, Madrid, 1972.

JOSÉ PEDRO GALVÃO DE SOUSA

Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Letras de São Bento, então agregada à Universidade de Lovaina. Catedrático de Teoria Geral do Estado na Faculdade Paulista de Direito (P.U.C.S.P.). Coordenador de Estudo de Problemas Brasileiros na Faculdade de Direito da U.S.P. e contratado no Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da mesma Faculdade. Ex-professor de Teoria Geral do Estado na Faculdade de Direito de Campinas; de História do Direito Nacional na Faculdade Paulista de Direito; de Sociologia, de Política, de Ética e de Pensamento Filosófico Moderno e Contemporâneo na Faculdade de Jornalismo Cásper Líbero; de Política na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento; de Política na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Sedes Sapientiae; de Sociologia na Escola de Serviço Social e de Lógica e de Sociologia nos Cursos Complementares do Ginásio São Bento.

O TOTALITARISMO NAS ORIGENS DA MODERNA TEORIA DO ESTADO

Um estudo sobre o *Defensor Pacis* de Marsílio de Pádua.

Tese apresentada ao concurso para professor titular de Teoria Geral do Estado na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

SÃO PAULO
1972

Em memória do maior amigo de meu Pai, o Professor José Augusto Cesar, *mestre do Direito e da História, que, numa vida inteiramente dedicada aos estudos, praticou a verdadeira sabedoria, alcançando-a com a retidão da sua consciência e pelo desprezo das vaidades terrenas.*

La grande confrontation moderne est la confrontation avec le totalitarisme.

JEAN MADIRAN

ÍNDICE

CAPÍTULO III

DE ARISTÓTELES A MARSÍLIO DE PÁDUA

CAPÍTULO IV

A SEGURANÇA DA SOCIEDADE POLÍTICA, TEMA CENTRAL DO *DEFENSOR PACIS*

Capítulo V

A PLENITUDE DO PODER

Capítulo VI

O ESTADO TOTALITÁRIO

PREFÁCIO

Nasceu este livro de prolongadas reflexões sobre o pensamento de Marsílio de Pádua, desde que ao autor coube discorrer a respeito num curso de história das idéias políticas, realizado no Instituto dos Advogados de São Paulo, sob o patrocínio da cátedra de Teoria Geral do Estado da Faculdade Paulista de Direito.

Não muito conhecido entre nós, o Defensor Pacis *daquele escritor do século XIV suscitou em vários países, nestes últimos anos, o mais vivo interesse, de que dão prova as traduções publicadas — em inglês (1956), alemão (1958), italiano (1960) e francês (1968) — e principalmente os estudos focalizando a doutrina contida em suas páginas ou a significação de uma teoria política cheia de inovações, pelas quais Marsílio faz jus ao título de precursor de idéias modernas.*

A apreciação do pensamento marsiliano tem dado margem, por vezes, a divergências entre os estudiosos. O autor da presente dissertação não se propõe examinar as diversas interpretações existentes, nem tampouco expor toda a teoria do Estado do pensador paduano. Seu objetivo precípuo é responder à seguinte questão: pode Marsílio de Pádua, entre tantas antecipações que lhe têm sido atribuídas, ser considerado também um precursor da concepção de Estado totalitário, elaborada, difundida e posta em prática em nossos dias?

Trata-se de um aspecto do Defensor Pacis *que está por ser analisado mais detidamente. Aspecto do maior alcance*

para a exata avaliação do sentido revolucionário mais profundo dessa obra.

No Leviathan *de Hobbes tem-se apontado uma prefiguração do Estado totalitário* [1]. *Será que, três séculos antes, vamos encontrar naquele tratado explosivamente polêmico — arma ideológica posta nas mãos de Luis da Baviera, a serviço das ambições do imperador — elementos para a elaboração da mesma idéia? Remontaria, assim, às derradeiras centúrias da Idade Média esta concepção que, no mundo de hoje, de mera afirmação teorética passou a ser realidade existencial?*

A questão proposta conduzirá a dois temas de palpitante atualidade, sendo um deles precisamente a caracterização do Estado totalitário, e o outro, a segurança da sociedade política, preocupação dominante em Marsílio de Pádua, como seria mais tarde e de Maquiavel e a de Hobbes, três pensadores colocados na mesma linha de revigoramento do poder do Estado.

A teoria do Estado exposta no Defensor Pacis *situa-se entre a sociedade política medieval e o Estado moderno, refletindo as turbulências de uma época e anunciando transformações que não deveriam tardar (é o que se verá nos dois primeiros capítulos).*

Baseado na Política *de Aristóteles, Marsílio afasta-se da orientação de Santo Alberto Magno e de Santo Tomás de Aquino — que haviam integrado a filosofia aristotélica na síntese escolástica — e recebe os ensinamentos do Estagirita à maneira de um homem da Renascença (capítulo III).*

O problema da paz, tranqüilidade ou segurança da sociedade política (capítulo IV) leva-o a afirmar o poder absoluto do Estado, numa antevisão dos Estados nacionais soberanos

---

(1) Ver principalmente J. VIALATOUX, *La Cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire.*

e em termos que excedem o absolutismo do conceito de soberania, como seria, daí a dois séculos, formulado por Bodin (capítulo V).

Dentro de uma tal sistemática é que caberá, finalmente, chegar à conclusão a respeito do totalitarismo porventura existente em Marsílio de Pádua (capítulo VI).

No dizer do Professor Allen, muitas obras de história das doutrinas políticas são viciadas pelo empenho de apresentar idéias do passado relacionadas com o que vagamente se chama "pensamento moderno". E tal é o caso — observa A.Passerin d'Entrèves — das interpretações tendenciosas a que tem sido sujeita a obra de Marsílio de Pádua [2].

Cumpre, pois, ater-se o mais fielmente possível ao texto do Defensor Pacis, *num esforço para evitar interpretações subjetivistas e preconcebidas, não deixando de procurar entender as suas páginas sem perder de vista as circunstâncias em que foram escritas e as condições da época na qual viveu o autor. Isto porque uma obra política de real influência não pode desvincular-se do meio ambiente que a viu surgir e chega a ser, como já foi dito, uma "autobiografia do seu tempo"* [3].

Vila Santa Clara — Cotia.

Janeiro e Fevereiro de 1972.

---

(2) A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contribution to Political Thought*, pág. 4.

(3) *Op. cit.*, pág. 7. Os numerosos estudos publicados sobre o *Defensor Pacis* poderão ajudar-nos a melhor compreender o pensamento do seu autor, desde que tenhamos o cuidado de confrontar sempre as interpretações feitas com o texto e o contexto da obra.

ABREVIATURAS

D.P. — *Marsilii de Padua Defensor Pacis,* edição dirigida por RICHARD SCHOLZ, nas *Fontes Iuris Germanici Antiqui* (*Monumenta Germaniae Historiae*).

J.Q. — *Marsile de Padoue, Le Défenseur de la Paix,* tradução, introdução e comentários de JEANNINE QUILLET.

A.G. — ALAN GEWIRTH, *Marsilius of Padua — The Defender of Peace.* Vol. I: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy.*

G.L. 1 — GEORGES DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* vol. II: *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque,* edição de 1948.

G.L. 2 — GEORGES DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* vol. III: *Le Defensor Pacis,* edição de 1970.

Studi raccolti — *Marsilio da Padova. Studi raccolti nel VI centenario della morte a cura dei Professori Aldo Checchini e Norberto Bobbio.*

Pol. — *Política* de Aristóteles, segundo a tradução de J. TRICOT (*La Politique,* em edição da Librairie Philosophique J. Vrin, na Bibliothèque des Textes Philosophiques).

CAPÍTULO I

UMA TEORIA DO ESTADO NO SÉCULO XIV

1. Marsílio de Pádua e os primórdios da teoria do Estado.
2. Em face do Estado-império e do Estado-cidade.
3. O ambiente político das cidades italianas no século XIV.
4. Da experiência institucional italiana aos horizontes do Império.
5. Marsílio e Dante.
6. Influências do averroísmo.
7. O aristotelismo de Marsílio.
8. Uma concepção imanentista.
9. Prelúdio do Estado nacional.
10. *Condottiere* de idéias revolucionárias.

CAPÍTULO I

UMA TEORIA DO ESTADO NO SÉCULO XIV

1. Marsílio de Pádua e os primórdios da teoria do Estado.

Oriunda das grandes sistematizações levadas a efeito no século XIX pelos autores germânicos, a Teoria do Estado, em sua feição moderna, antes de ser elaborada por um Bluntschli ou um Jellinek, teve sua formulação em fins da centúria anterior, quando Schlözer publicava o seu livro *Allgemeines StatsRecht und StatsVerfassungsLere,* em edição datada de 1793. A palavra "Estado", designando a sociedade política, cunhara-a Maquiavel, que se servia de igual vocábulo já conhecido dos romanos, como expressão da condição jurídica da pessoa (1), e usado na Idade Média para indicar os estamentos ou categorias sociais (2). "Todos os Estados que se têm constituído na vida dos povos foram e são repúblicas ou monarquias" escrevia o autor do *Príncipe* —, observando a respeito Jellinek que, precisamente ao aparecer a idéia moderna de Estado, surgia também, dessa forma, a expressão correspondente (3). Mas só três séculos depois, na Alemanha do surto nacional pós-napoleônico e do engrandecimento da Prússia, na Alemanha reconduzida às suas fontes históricas pelo romantismo e forne-

---

(1) *Status libertatis, status familiae, status civitatis.*

(2) Os três "estados": Clero, Nobreza e Povo.

(3) G. JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre,* Livro II, Cap. V. Tais são as primeiras palavras de *Il Principe: Tutti gli stati, tutti e dominii che hanno avuto e hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono republiche o principati.* Mas assim mesmo em Maquiavel — observa A. PASSERIN D'ENTRÈVES — o vocábulo "Estado" não é usado *in its truly modern sens* (*op. cit.,* pág. 2). A ortografia do título do livro citado de Schlözer é mantida conforme o original.

cendo os moldes culturais à filosofia política de Hegel, seriam levantadas as construções teóricas da personalidade do Estado, a partir do *Öffentliches Recht* de J. L. Klüber, publicado em 1817.

Entretanto, a nova concepção do Estado, numa elaboração doutrinária que se antecipa aos tratados dos séculos XIX e XX, e mesmo à visão maquiavélica — da qual resultou a idéia de "razão de Estado", fundamental na política moderna — remonta a épocas mais distantes, e pode sem exagero ser atribuída a Marsílio de Pádua, autor do *Defensor Pacis,* comensal do imperador Luis da Baviera e correligionário de quem ficou sendo o máximo expoente do nominalismo escolástico, Guilherme de Ocam.

O pensador paduano, que em 1313 foi reitor da Universidade de Paris, viveu no outono da Idade Média — para usarmos da expressão de Huizinga [(4)] —, ou seja, quando a sociedade feudal entrava em declínio, ante o fortalecimento do poder real, a prenunciar a centralização do Estado moderno. Sua obra reflete os problemas e as preocupações do seu tempo, mas o que sobretudo tem chamado a atenção dos estudiosos debruçados sobre as páginas do *Defensor Pacis* é a força de antecipação do pensamento marsiliano, em relação a idéias posteriormente difundidas e mesmo à realidade política dos nossos dias. Daí decorre o grande interesse despertado nestes últimos anos pela doutrina exposta no livro em questão, considerado por Raymond Gettel o tratado político mais importante e original da Idade Média" [(5)].

---

(4) J. HUIZINGA, *Herfsttijd der middeleeuwen,* traduzido para o espanhol com o título *El otoño de la Edad Media.*

(5) R. G. GETTEL, *Historia de las ideas políticas,* I, pág. 207. Além da edição crítica de C. W. PREVITÉ-ORTON (*The "Defensor Pacis" of Marsilius of Padua,* 1928, Cambridge), há uma edição do texto original nos *Monumenta Germániae Historica,* a cargo de RICHARD SCHOLZ, com uma introdução versando sobre os manuscritos da obra, o histórico do texto, a questão da sua autoria, as fontes e as várias edições (1932). Traduções comentadas: ALAN

Podemos dissentir do ilustre professor da Universidade de California no tocante à relevância da obra de Marsílio, pois é justo destacar acima desta o *De regimine principum* de Santo Tomás de Aquino e mesmo o *De Monarchia* de Dante. Seu aspecto inovador, porém, não pode ser posto em dúvida. É exatamente este cunho peculiaríssimo que a afasta daqueles grandes modelos do pensamento político medieval e a aproxima da mentalidade moderna, anunciando Maquiavel e algumas teses decorrentes do protestantismo. Acentuam seus intérpretes, em nossos dias, a "modernidade" dessa teoria do Estado, que, elaborada no século XIV, parece adiantar-se ao liberalismo do século XIX ou ao totalitarismo hodierno [6].

2. Em face do Estado-império e do Estado cidade.

Mas caberá falar em teoria do Estado com referência a um tratado redigido numa época anterior à constituição dos Estados modernos e caracterizada pela extrema descentralização política, senão mesmo pela fragmentação da soberania,

---

Gewirth, *Marsilius of Padua, The Defender of Peace*, vol. I — *Marsilius of Padua and the Medieval Political Philosophy*, e vol. II — *The Defensor Pacis translated with an Introduction* (1951 e 1956 respectivamente), Columbia University Press; *Marsilius von Padua, Der Verteidiger des Friedens*, tradução de W. Kunzmann e introdução de H. Kusch, 2 volumes (1958), Berlim, Rütten und Loening; C. Vasoli, *Il Difensore della Pace* (1960), Unione Tipográfica-Editrice Torinese; e finalmente *Marsile de Padoue, Le Défenseur de la Paix*, tradução, introdução e comentários de Jeannine Quillet, volume n.º XII da coleção *L'Église et l'État au Moyen Age*, dirigida por Georges Le Bras (1968), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. Esta mesma autora publicou, dois anos depois, *La philosophie politique de Marsile Padoue*, fruto de seus aprofundados estudos. A Marsílio de Pádua dedicou Georges de Lagarde o segundo volume de sua obra que já se tornou clássica *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, sob o título *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque.* Em edição posterior, de 1970, este volume passou a ser o terceiro, inteiramente refundido e atualizado, daí resultando um novo livro inserido naquela obra, modificado também o título (*Le Defensor Pacis*). O autor da presente dissertação serve-se do texto original segundo a edição Scholz e da mencionada tradução francesa com as valiosas notas que a acompanham, muito devendo a Georges de Lagarde (edições de 1948 e 1970) e a Alan Gewirth.

(6) Ver especialmente F. Battaglia, *Modernità di Marsilio da Padova*, in *Studi raccolti*, págs. 97 a 141.

apontada por historiadores do feudalismo como traço saliente deste sistema, então vigente? Não terá a sociedade medieval representado uma espécie de eclipse do Estado, entre o Império Romano e as monarquias absolutas, que, depois da Renascença, entrariam decididamente na marcha para a centralização? E por tudo isso não eram os escritos políticos da Idade Média sobretudo ensaios de uma filosofia da sociedade e do poder, ou normas dirigidas aos príncipes sobre o governo dos povos e a boa conservação do reino? Não será, pois, um anacronismo dizer de Marsílio de Pádua que elaborou uma teoria do Estado?

Na verdade, porém, bem examinada a sua obra, nela encontramos elementos com que construir uma doutrina do poder a transcender as condições próprias da época, projetando-se como sistematização teórica de um novo tipo de organização política, ou seja, do Estado na sua acepção atual. Este, já então no seu nascedouro, viria a constituir-se sob a influência de certas concepções da vida e dos valores humanos em antagonismo com a dominante nos tempos medievais. Marsílio de Pádua faz-se arauto de tal inovação no outono de uma época marcada pela sacralização da existência terrena do homem, e surge, no dizer de Georges de Lagarde, como "o primeiro teórico do Estado leigo" (7).

Uma nova ordem institucional irá sendo daí por diante paulatinamente instaurada, diferençando-se do universo político da Cristandade — que no século XIII alcançara o apogeu — e da pluralidade feudal, corporativa e comunitária. Uma diferente mentalidade começará a formar-se também, da qual Marsílio de Pádua é expressão típica, na história das doutri-

(7) Da mesma forma A. Truyol y Serra considera-o "o expoente mais destacado do novo espírito secularizador no campo do pensamento jurídico e político" (*Historia de la Filosofia del Derecho y del Estado,* pág. 372).

nas políticas, aí se colocando entre o medievalíssimo Dante e o moderníssimo Maquiavel.

Justamente por pertencer a uma época de transição e por refletir as preocupações dos seus contemporâneos, o autor do *Defensor Pacis* é, por um lado, tributário do caudal de idéias da Idade Média, tornando-se, por outro, um afluente que vem engrossar o curso das águas do pensamento moderno [8].

O regime feudal foi o modo pelo qual a sociedade, abalada depois da queda do Império do Ocidente e anarquizada pelas invasões dos bárbaros, veio a reconstituir-se na base do predomínio dos senhores de terras e da equivalência entre soberania e domínio. O direito público cedeu o passo ao direito privado, a centralização estatal desapareceu. Acima da poeira dos feudos, das comunidades familiares e dos agrupamentos urbanos, diversos reinos e principados se constituíram em toda a vasta extensão do território outrora ocupado pelo Império. Extensão territorial esta que veio a ser modernamente dividida em unidades nacionais, de maior amplitude e de atribuições muito mais numerosas que a de referidos principados e reinos. A feudalidade estava organizada de maneira a dispensar a intervenção de um poder central, quer no concernente às necessidades de defesa e segurança, quer em face das condições peculiares à economia daquele tempo. Era-lhe, pois, estranha a idéia de um Estado centralizador exercendo uma força coercitiva. Mas esta idéia é entrevista por Marsílio de Pádua, dentro dos muros de sua urbe, e ante o panorama do Império, refletindo sobre a organização das cidades italianas e sobre a instabilidade política aí reinante em meio às dissensões do Imperador com o Papa.

---

(8) Donde o escrever Alan Gewirth que, historicamente, "sua doutrina apresenta ao mesmo tempo os vestígios de idéias políticas medievais e o germe de idéias modernas" (A. G., pág. 10). Cf. *infra,* Cap. II ("Entre a sociedade política medieval e o Estado moderno").

Entre o Estado centralizador, que fôra o Império de Roma, e os Estados nacionais modernos, nascidos sob o signo do poder absoluto e da centralização, a sociedade política medieval oferece um exemplo ímpar de sociedade descentralizada diante da qual não teria sentido uma teoria do Estado, no sentido comumente dado a esta expressão. No ambiente em que viveu Marsílio, porém, há uma visão do Estado-Império — embora a sua grandeza não fosse mais a do tempo dos Hohenstaufen — e, além disso, o Estado-cidade reproduz-se na movimentada vida das comunas lombardas e toscanas. Vida cujas lutas de facções — guelfos e gibelinos por toda a Itália, brancos e negros na Florença de Dante —, entremeadas de ódios incuráveis, transparecem nos versos da *Divina Comédia* e serão mais tarde objeto de demoradas reflexões do autor do *Príncipe.*

A assembléia popular do *Defensor Pacis* lembra o parlamento geral daquelas cidades: *arengum, parlamentum, concio.* Sobre estas, com força cada vez maior, tornando-se centro indiscutível do poder, vemos o capitão do povo, o prior, o gonfaloneiro de justiça, o *Podestà* ou o veneziano *doge,* romanceado nas gôndolas a circularem pelos canais da cidade marítima, e debaixo das suas pontes cheias de aventuras. (9).

O desenvolvimento das comunas na península itálica — da mesma forma que na França ou na península ibérica — vinha criar condições favoráveis ao poder político, fosse este o do magistrado das cidades italianas, fosse o do rei, apoiado nas populações urbanas em face dos senhores feudais. Além disto, os "intelectuais" das cidades — especialmente os legistas, cultivando o direito romano — fizeram-se artífices da unificação em franca tendência para a constituição de um Estado

---

(9) "O *princeps* de Marsílio está muito mais perto desses "podestades" que do imperador "eleito" dos Romanos" (G. L. 1, pág. 104).

ao sabor das reminiscências antigas. Finalmente, os turbulentos habitantes de certas cidades da França meridional ou do norte e do centro da Itália contribuiam, ao defender os seus próprios interesses contra a predominância da ordem eclesiástica, para que se difundisse um certo anticlericalismo, e davam acolhida às heresias do tempo [10].

Assim se delineavam traços característicos da vida política nos povos modernos, a se acentuarem depois com o Antigo Regime e com a Revolução: o absolutismo do poder, a centralização estatal e a secularização das instituições.

Marsílio de Pádua como que pressentiu o resultado a que conduziriam essas transformações, sentindo-as já bem vivas na manifestação de algumas tendências suscitadas de permeio às lutas políticas das cidades italianas e às controvérsias entre o poder espiritual e o poder temporal. Reunindo suas observações num corpo de doutrina, deixou-nos assim uma obra que não se compõe apenas de conselhos aos príncipes, reflexões à margem da história e interpretações dos acontecimentos políticos de que foi espectador — como é o caso de Maquiavel —, mas nos apresenta, de modo sistemático, toda uma concepção de Estado [11], ou seja, uma teoria do Estado *avant la lettre*.

---

(10) Ver a obra fundamental de H. PIRENNE, *Les villes et les institutions urbaines*. E também C. PETIT-DUTAILLIS, *Les communes françaises* e J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*. Referindo se à influência do espírito comunal italiano na obra de Marsílio de Pádua, escreve G. de Lagarde: "o principal legado das "comunas" lombardas ao polemista é o espírito unificador dos magistrados comunais tendo em vista com um rigor, surpreendente para a época, a exclusão do clero de todas as funções públicas. Marsílio viveu na atmosfera de ciumes e desconfiança das cidades como Pádua, Vicenza ou Pisa. Ele já estava penetrado dessa política antes de propor um sistema abstrato" (G. L. 1, pág. 105). Marsílio sentiu-se atraido por dois famosos *condottieri* em torno dos quais se agrupavam os gibelinos, partidários do Imperador, contra os guelfos, adeptos do Papa: Matteo Visconti, de Milão, e Can Grande della Scala, vigário imperial de Verona.

(11) "A conclusão é o Estado *completo*", no dizer de J. LE GOFF, *op. cit.*, pág. 162, e tal é a interpretação de Lagarde (G. L. 1, cap. XII: *L'État "complet"*).

3. O ambiente político das cidades italianas no século XIV.

Apesar de tão tardiamente ter alcançado a unificação política, entre os Estados nacionais europeus, a Itália parece haver sido predestinada a berço da idéia moderna de Estado, essa mesma Itália em cujo solo a mais poderosa Cidade-Estado da antigüidade foi centro de irradiação do vasto Império que projetaria reminiscência nos séculos medievais, suscitando as tentativas de sua renovação sacralizada e a nostalgia de Dante [12].

Assim é que no reinado de Frederico II na Sicilia, em pleno século XIII, há quem aponte o "nascimento do Estado moderno" [13]. E as instituições das cidades italianas daquela mesma época, mas sobretudo do século seguinte, isto é, do tempo em que viveu Marsílio de Pádua, forneceram, sem dúvida, elementos para o esboço de uma teoria do Estado — tal como se encontra no *Defensor Pacis* —, e ficaram servindo de fonte de inspiração para Maquiavel batizar, com o nome de *stato*, a nova realidade constituída ante seus olhos.

Participando das lutas políticas do *Trecento*, dividido entre os estudos e a militância cívica, vagando de cidade em

---

(12) O Sacro Império Romano Alemão — seja ele interpretado em continuidade com o Império Romano ou como a sua restauração — obedecia ao ideal da cristianização desta forma política. No Livro II do *De Monarchia* Dante leva-nos a ver no Império, procedente de Roma e subsistindo na Europa medieval, a realização dos planos da Providência para o bem da humanidade. A grandeza imperial de Roma está presente na *Divina Comédia* e os que contra ela atentaram são arremessados ao mais profundo dos infernos, onde, ao lado de Judas Iscariotes, estão Bruto e Cassio, assassinos de Julio Cesar. Ante a viuvez de Roma, sem o Imperador e com o Papa em Avinhão, brota do Poeta a lamentação:

Vieni a veder la tua Roma che piagne
vedova sola, e dì e notte chiama:
"Cesare mio, perchè non m'accompagne?"

(*Purgatorio*, Canto VI, 112-114)

(13) Cf. M. García-Pelayo, *Frederico II de Suábia e o nascimento do Estado moderno.*

cidade, Marsílio foi colhendo, ao longo de uma vida agitada e mesmo tormentosa, os elementos com que veio a esboçar a sua teoria do Estado, inspirada na organização comunal italiana. As impressões penetradas no seu espírito inquieto não lhe vieram apenas do seu torrão natal, mas ainda de Verona e de Milão, sujeitas respectivamente ao poder de Can Grande della Scala e Matteo Visconti. Médico e depois filósofo e teólogo; professor da Universidade de Paris, aí exercendo a reitoria durante breve tempo; cônego de Pádua, nomeado por João XXII, de quem mais tarde, quando ao serviço de Luis da Baviera, receberia a sentença de excomunhão, — parece haver também passado pela carreira das armas, e o certo é que foi sempre aventureiro e combativo [14].

Há um paralelismo entre o sistema preconizado no *Defensor Pacis* e as instituições paduanas dos séculos XIII e XIV. Pelo tratado de Constança (1183), as cidades da Lombardia haviam readquirido antigos direitos, incluindo os de fortificar-se para a guerra e o das magistraturas de eleição popular. Com a mesma tendência republicana aí acentuada, a idéia da *civitas sive regnum* no pensamento marsiliano corresponde à estrutura da *civitas superiorem non recognoscens* da fórmula de Bartolo [15]. A assembléia com poderes legislativos, representando todo o povo — do qual devia ser, na linguagem do *Defensor Pacis*, a *valentior pars* — reproduz o Grande Conselho de Pádua (*concilium maius*), composto a princípio de quatrocentos e depois de seiscentos e até de mil membros,

---

(14) O "breve parêntese militar" de Marsílio é atestado por alguns versos de uma das duas epístolas métricas que lhe foram dedicadas pelo seu amigo Albertino Mussato. Cf. A. CHECCHINI, *Interpretazione storica di Marsilio*, págs. 9 e 39 (nota 3). Note-se que o canonicato lhe foi conferido apesar de não ter sido ordenado sacerdote.

(15) BARTOLO, *Ad Dig. Nov.* II, D. XLVIII, I, 7: *cum qualibet civitas Italiae ..... hodie dominum non recognoscat, in se habet liberum populum et habet merum imperium in ipsa et tantam potestatem habet in populo quantam Imperator in universo.* Apud A. CHECCHINI, *op. cit.*, pág. 41 (nota 25).

escolhidos entre os cidadãos devidamente qualificados. E como o *podestà*, autoridade administrativa suprema, era eleito pelo Grande Conselho, também o governante ou *pars principans* segundo Marsílio procede de escolha popular, cabendo-lhe a execução das leis, às quais aliás deve estar sujeito, da mesma forma que o chefe executivo em Pádua [16].

Em Pádua e nas outras cidades imperiais da Lombardia viamos o povo *in colloquio sonantibus campanis* reunido na "arenga", assembléia oriunda da antiga *concio*, e aí tomando as suas deliberações concernentes à forma de governo e às normas estatutárias da comuna. O *populus*, ou *universitas civium*, detém a soberania e depois a transmite ao príncipe, *pars principans*. Reproduz-se assim o ocorrido na antiga Roma, com a transferência do poder soberano do povo para o Imperador [17]. O que foi o Império, entre os romanos, em face da República, veio a ser a *Signoria*, nas cidades italianas da Idade Média, em relação à Comuna. Nesse quadro institucional é que devemos entender o republicanismo de Marsílio, a sua idéia de soberania popular e finalmente a exaltação do poder do príncipe como assegurador da paz, em termos que dele faz um precursor de Maquiavel.

---

(16) Dos Estatutos de Pádua (n.º 52): *Potestas padue teneatur et debeat omnes refformationes maioris conscilii observare et eas executioni mandare usque ad proxime quindecim dies venturos postquam fuit refformatum, et si poterit ante dictum terminum executioni mandare eas. Teneatur sub pena librarum centum pro qualibet refformatione non observata* (A. G., págs. 23-24, nota 5). Por sua vez Marsílio: *Verum quia principans homo existens habet intellectum et appetitum, potentes recipere formas alias, ut falsam extimacionem aut perversum desiderium vel utrumque, secundum quas contingit ipsum agere contraria eorum, que lege determinata sunt, propterea secundum has acciones redditur principans mensurabilis ab alio habente auctoritatem mensurandi seu regulandi ipsum secundum legem aut eius actiones legem transgressas; alioquin despoticus fieret quilibet principatus, et civium vita servilis et insufficiens* (D. P., D. I, c. XVIII, 3).

(17) D. 1.4.1: *Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperio et potestatem conferat* (Ulpiano). Cf. *infra*, Cap. V, números 7, 8 e 10.

Quanto a este último aspecto da sua doutrina — idéia fundamental da obra, como desde logo nos faz ver o título *Defensor Pacis* —, Marsílio tinha diante de si as figuras de Can Grande e Matteo Visconti, que o fascinaram, e de um modo geral a experiência das cidades vizinhas. Os burgueses eram essencialmente *homines pacis*, desejosos de um ambiente tranqüilo para prosperar nos seus negócios, e a *pax villae*, quem a assegurava senão os magistrados incumbidos do governo da cidade? O capitão do povo em Florença era o *Defensor artium et artificum et Conservator pacis.* Em Sena os magistrados eram chamados *defensores status pacifici.* E o *podestà* de Pádua, mantendo a ordem e compondo os desavindos, procurava a todos proporcionar condições para que pudessem trabalhar sem ser perturbados [18].

A paz almejada por Marsílio não consiste apenas na ausência de discórdias e lutas, mas na "boa disposição da cidade ou do reino em virtude da qual cada uma de suas partes poderá cumprir perfeitamente as operações que lhes são próprias segundo a razão e sua instituição" [19].

Como Dante, o autor do *Defensor Pacis* lamenta o estado a que se via reduzida a Itália, com suas cidades envoltas no conflito entre o Papado e o Império, levantando guelfos contra gibelinos e opondo os legados pontifícios aos vigários impe-

---

(18) Os Estatutos da comuna da Pádua assim dispunham (n. 85): *Ad paces hujus terre faciendas et discordias sedendas potestas et anciani toto possent laborent.* (A.G., pág. 25, nota 14).

(19) Marsílio usa de linguagem própria de um médico ou "físico", fazendo uma comparação entre a paz da cidade e a saúde do corpo: *Sanitas autem, ut aiunt periciores physicorum describentes ipsam, est bona disposicio animalis, qua potest unaqueque suarum parcium perfecte facere operaciones convenientes sue nature; secundum quam siquidem analogiam erit tranquillitas bona disposicio civitatis aut regni, qua poterit unaqueque suarum parcium facere perfecte operaciones convenientes sibi secundum racionem et suam institucionem* (D.P., D. I, II, 3).

riais, sem falar nas quizílias internas de nobres e burgueses ou do governo comunal em face do clero. E como Maquiavel, vê na ação enérgica do príncipe a causa eficiente produtora e conservadora das vantagens civis decorrentes da paz [20].

4. Da experiência institucional italiana aos horizontes do Império.

Tendo por ponto de partida a realidade existencial das cidades italianas, a concepção marsiliana alarga-se nos horizontes do Império. Terminado em 1324, o *Defensor Pacis* era oferecido pelo autor a Luis da Baviera, que, disputando a coroa do Santo Império com Frederico de Áustria, vencera o seu contendor na batalha de Mühldorf (1322). Dirigindo-se a Luis como Imperador dos Romanos e louvando-lhe o zelo no extinguir os litígios e espalhar por toda parte a paz ou tranqüilidade, Marsílio tomava claramente partido contra o Papa, que ainda não confirmara o novo imperador. Sem aguardar a confirmação pontifícia, Luis da Baviera tratava de restaurar no norte da Itália a autoridade imperial, colocando à frente das cidades os seus vigários. O papa João XXII intimou-o a comparecer diante dele no prazo de três meses e a renunciar o Império. Não sendo obedecido, excomungou Luis da Baviera, após haver fulminado com igual sentença o vigário imperial de Milão, Matteo Visconti. Dois meses depois, Luis respondia com o Apelo de Sachsenhausen, documento cujo confronto com a segunda *Dictio* do *Defensor Pacis* é bastante elucidativo. Nesta Marsílio de Pádua articula uma doutrina conciliar que corresponde aos objetivos do Apelo, texto no qual o

(20) D.P., D. I, XIX, 3: *Cum igitur accio debita principantis sit omnium civilium commodorum et predictorum causa efficiens et conservans*, etc. Ver também D. I, XV, 11 e 12.

Imperador chegava a denunciar João XXII como herege e usurpador do poder civil [21].

De uma interpretação teórica da experiência das cidades lombardas, passa assim o *Defensor Pacis* a ser um programa político para Luis da Baviera e termina por apresentar um feitio panfletário de exaltação do Concílio contra o Papa. Não foi em vão que, concluída aquela obra, Marsílio de Pádua, juntamente com João de Janduno, rumou para a corte de Nuremberg, onde, além de conselheiro do imperador, ficou sendo o seu médico [22].

Capograssi considera o pensador paduano verdadeiramente ousado neste ponto: "em pensar que todo o problema da vida histórica pudesse resolver-se, e toda a vida ser vivida, nas formas pelas quais se realizava a particular experiência comunal" [23].

Estendendo as suas conclusões, firmadas em torno da experiência institucional italiana, ao âmbito do Império, e sob as

---

(21) J.Q., págs. 21-22. Quanto à oferenda do livro de Marsílio a Luis da Baviera, cf. D.P., D. I, I, 6: *in te quoque respiciens singulariter, tamquam Dei ministrum huic operi finem daturum, quem extrinsecus optat inesse, inclitissime Ludovice Romanorum imperator, cui sanguinis antiquo, speciali quasi quodam iure, nec minus singulari eroica tua indole ac preclara virtute, insitus et firmatus est amor hereses extirpare, catholicam veritatem omnemque aliam studiosam disciplinam extollere atque servare, vicia sedere, studia propagare virtutum, lites extinguere, pacem seu tranquillitatem ubique diffundere ac nutrire*.

(22) O *Defensor Pacis* foi atribuído a Marsílio de Pádua e João de Janduno, em colaboração, por vários autores, entre os quais Schnürer, no seu livro sobre a Igreja e a civilização na Idade Média, e Pastor, no primeiro volume da *História dos Papas.* Hoje, quase todos são concordes em rejeitar a dupla autoria, não obstante as ligações entre Marsílio e João de Janduno. Mas para Marcel Pacaut "João de Janduno é sem dúvida o autor da *Dictio I*", isto é, da primeira parte daquela obra (M. PACAUT, *La Théocratie,* pág. 200). Na corte de Luis da Baviera encontrou abrigo também o frade rebelde Guilherme de Ocam, de quem se conta haver dirigido ao Imperador a famosa frase: *Imperator, defendas me gladio, ego te defendam calamo.* Ocam, cuja obra teve maior repercussão, não acompanhou o radicalismo de Marsílio, mas assim mesmo contribuiu para a propagação das concepções do patavino.

(23) G. CAPOGRASSI, *Intorno a Marsilio da Padova,* in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto,* ano X, págs. 589 e 590.

diretrizes que vinham da filosofia política de Aristóteles, Marsílio de Pádua não se limitou a fornecer uma ideologia político-religiosa ao movimento de independência estatal das repúblicas do norte da península. Nisto pode estar a gênese de sua obra, que, porém, vai mais longe — segundo observa, judiciosamente, Ferrater Mora (24) — e acaba por nos deixar a concepção do Estado como sociedade perfeita, não dependendo nem do direito canônico, nem do direito natural, em sentido contrário aos ensinamentos da tradição escolástica que o precedera. Nem por outro motivo foi qualificado de filósofo *magis aristotelicus quam christianus*, sendo, com razão, apontado como precursor não só do erastianismo, mas também do absolutismo estatal moderno (25).

5. Marsílio e Dante.

Se entre Marsílio de Pádua e Dante algumas analogias podem ser apontadas, isto não nos impede de reconhecer a profunda diferença que os separa. É certo que ambos se preocupam com a desordem reinante no interior das cidades italianas, desejando ver aí restabelecida a paz e um regime de estabilidade em condições de engrandecê-las (26). Na análise das causas de tal situação, porém, divergem por completo. Enquanto Marsílio atribui ao Papado a ruína do seu povo, Dante

---

(24) J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia, v. Marsilio (Marsilio Mainardi) de Padua.*

(25) Sob o pseudônimo grego de Erasto, o médico e teólogo suíço Thomas Lieber professou a doutrina da submissão da Igreja ao Estado, em obra póstuma publicada no ano de 1589. Suas idéias foram difundidas particularmente na Inglaterra, sendo em Westminster fundada, no século seguinte, a seita dos erastianos. Quanto à expressão *homo aristotelicus magis quam christianus,* foi de um crítico de Marsílio no século XVI, o holandês Alberto Pighius (cf. A. Passerin D'Entrèves, *La filosofia politica medioevale,* pág. 188, e J. Rivière, *Marsile de Padoue,* in D.T.C.).

(26) "Uma comum paixão anima Dante e Marsílio: a de redimir a Itália, de dar-lhe ordem e paz. Uma grande paixão" (C. Curcio, *L'italianità di Marsilio,* in *Studi raccolti,* pág. 165).

não contesta a missão civilizadora e pacificadora do Pontificado Romano, não obstante preconizar a distinção entre o poder espiritual e o temporal, sem admitir as teses dos adeptos da *plenitudo potestatis* pontifícia extensiva à ordem política. É certo também que ambos dirigem suas vistas para os horizontes do Império, sem se confinar no âmbito das cidades peninsulares, mas com perspectivas muito diversas: Marsílio traça normas para a paz interior dos Estados, enquanto o Alighieri, no *De Monarchia,* se eleva a um plano mais alto, vendo no Império a organização internacional da Cristandade na ordem temporal. Além disso, Dante é fiel à tradição da filosofia escolástica, tal como se aperfeiçoara na síntese tomista, ao passo que Marsílio paga tributo ao clima do nominalismo, desviando-se daquela tradição e antecipando posições doutrinárias de coloração positivista, sem falar no seu laicismo e num radicalismo democrático que faz pensar em Rousseau.

É verdade que, na *Divina Comédia,* o autor do *De Monarchia,* após haver lamentado a permanente agitação das cidades italianas, reduzidas à servidão pelos pequenos tiranos ou atiradas à turbulência pela demagogia das assembléias populares, apostrofa pastores da Igreja, culpando-os por esse estado de coisas, e fazendo ver que deveriam limitar-se à sua missão espiritual, deixando ao poder civil a direção dos negócios do Estado.

No Canto VI do *Purgatório,* depois de exclamar

> Ahi serva Italia, di dolore ostello,
> nave sanza nocchiere in gran tempesta,
> non donna di provincia, ma bordello!

volta-se com veemência contra os pastores movidos por ambições políticas:

> Ahi gente che dovresti esser devota,
> e lasciar seder Cesare in la sella,

se bene intendi ciò che Dio ti nota,
guarda come esta fiera è fatta fella
per non esser corretta dalli sproni,
poi che ponesti mano alla predella.

Dir-se-ia que há acentos marsilianos nesses versos do grande Poeta. Mas os verdadeiros sentimentos que os inspiraram só se podem perceber pelo contexto da *Comédia* e pelo seu confronto com o *De Monarchia.* São sentimentos de um católico submisso à Sé Apostólica, e não de um rebelde inimigo do Papado como Marsílio. Dante censura, por vezes, os maus eclesiásticos, e não poupa os que indignamente ocuparam a cátedra de Pedro. Mas as diferenças entre as suas críticas e as do pensador paduano saltam à vista e foram bem apontadas por Lagarde, ao escrever:

"Dante é um adversário apaixonado de certos pontífices, mas que respeito pela Instituição! Que veneração pelo poder de Pedro e de seus sucessores! Que concepção sublime do *lugar* ocupado pela cadeira do apóstolo!.

..il luogo mio,
il luogo mio, il luogo mio..

(*Par.,* XXVII, 22-23)

"São Pedro contempla com uma infinita tristeza os que ocupam "seu lugar, seu lugar, seu lugar". Esta repetição trágica faz sentir melhor que um longo desenvolvimento toda a importância atribuida por Dante à Sé Apostólica, na qual Marsílio não vê senão uma convenção humana.

"Se certas críticas de Dante lembram Marsílio, toda a sua construção positiva da Igreja é a contradição mais nítida que se tenha jamais oposto ao *Defensor.* A *Monarchia* mesma está inteiramente consagrada a restaurar e a defender um princípio de distinção de poderes detestado por Marsílio" [27].

(27) G.L. 1, pág. 101-102.

Lagarde refere-se ainda às críticas por ambos dirigidas às Decretais. Mas faz ver que Dante censura a presunção dos decretalistas sem de nenhum modo recusar todo poder legislativo à Santa Sé, como o fará Marsílio de Pádua.

Por tudo isso, podemos concluir com o mesmo autor: "Em resumo, não somente nenhuma filiação pode ser estabelecida entre a obra de Dante e a de Marsílio, mas parece que se pode, com muita verossimilhança, imaginar que a segunda foi composta na ignorância da primeira" [28].

Mas o que importa realçar é a diferença entre a concepção da monarquia universal preconizada por Dante e a maneira pela qual o autor do *Defensor Pacis* considerava o Império. Em face da Igreja universal, concebia Dante o ideal humano de uma ordem temporal universal única, em que o Imperador desempenhasse papel semelhante ao do Papa na Igreja [29]. Tratava-se de uma espécie de sociedade de nações, sob a autoridade de um monarca do qual dependessem os soberanos dos vários reinos. Neste sentido, a idéia era nova para sua época, indo além da concepção realizada historicamente pelo *Sacrum Imperium.* Marsílio, pelo contrário, limitava-se a aplicar ao Império as mesmas categorias por ele elaboradas para o Estado no *Defensor Pacis,* com a larga soma de poderes atribuída ao Imperador, como o fazia com relação ao poder civil nos limites internos do Estado, que o modelo das cidades italianas lhe sugeria. Desta forma punha a serviço de Luis da Baviera o seu oportunismo político, visando a revigorar o poder e

(28) G.L. 1, pág. 102.

(29) Segundo Dante, no *De Monarchia,* a humanidade seria tanto mais feliz, quanto mais pudesse fruir da liberdade, o maior dom concedido por Deus ao homem, e por sua vez isto só seria possível sob um monarca universal (*.Et humanum genus, potissime liberum, optime se habet... Genus humanum, solum imperante monarcha, sui et non alterius gratia est*). Cf. R. W. CARLYLE-A. J. CARLYLE, *A History of Mediæval Political Theory in the West,* vol. VI, págs. 116-117.

estabelecer a segurança ou tranqüilidade da vida social. Dante ia muito mais longe, e o seu ideal era o de chegar à paz universal, a uma segurança coletiva no plano internacional, como se veio a conceber e tentar modernamente, em condições e pressupostos filosóficos e sociológicos totalmente diversos, nas experiências fragorosamente frustradas da Liga das Nações e da O.N.U.

6. Influências do averroísmo.

Não se deve ver na dualidade Império-Igreja do ideal de Dante um reflexo da distinção entre filosofia e teologia, ou entre o domínio da razão e o da fé. Houve quem assim interpretasse o pensamento do grande florentino, chegando mesmo a ver na sua concepção política influências averroístas que o levassem a quebrar a unidade da construção tomista, alicerceada na harmonia entre fé e razão, teologia e filosofia. Conseqüentemente tal modo de entender as idéias de Dante levam a atribuir-lhe as teses de uma completa separação entre o temporal e o espiritual — ou seja, entre o Estado e a Igreja —, decorrente da oposição entre filosofia e teologia.

Dante, nessa perspectiva, não seria um pensador eminentemente medieval, mas um moderno, um precursor, como Marsílio, e até mesmo um precursor de Marsílio.

Na verdade, porém, a autonomia reconhecida por Dante ao poder civil é a mesma que Santo Tomás de Aquino já lhe atribuía, na esfera do bem comum temporal, sem negar sobre esta mesma ordem a influência da Igreja, donde o poder indireto do Pontífice. O que Dante não admitia era a direção dos negócios temporais pelo poder eclesiástico, idéia a que haviam chegado alguns partidários do Papa nas questões com o Imperador.

Étiene Gilson, entre tantos outros profundos conhecedores da filosofia medieval e do pensamento de Dante, rejeita a tese de um Dante averroísta, embora deixe de pé a possível influência sobre ele exercida pelo grupo dos averroístas latinos, como Boécio de Dácia e Siger de Brabante [30].

Marsílio de Pádua, sim, pode ser incluído entre os que aceitaram teses fundamentais do averroísmo, vindas ao seu conhecimento provavelmente pelo médico e astrólogo Pedro de Abano, nos tempos juvenis, e mais tarde sustentadas perante ele pelo seu colega João de Janduno em Paris. Tem sido assinalada, por vários autores, a vinculação entre o averroísmo parisiense e o paduano, estabelecida por intermédio de Marsílio de Pádua, cujo *Defensor Pacis* é apontado como exemplar típico de averroísmo político [31].

É sabido que Averroes, um dos maiores representantes da filosofia hispano-árabe, natural de Córdova e que viveu no século XII, médico e homem de ciência, foi grande admirador de Aristóteles, sendo conhecido na Idade Média como o *Commentator* do Estagirita. Ensinou, entre outras doutrinas inspiradas nos princípios aristotélicos, a eternidade da matéria e a unidade do intelecto humano, desta última tese decorrendo a negação da imortalidade pessoal. Sustentando tais novidades insólitas não só em face da filosofia cristã, mas também das crenças muçulmanas, Averroes procurou conciliar a filosofia racionalista, de que era adepto, com a teologia do Corão. Foi levado a admitir uma dupla interpretação do livro sagrado do islamismo, a saber, uma interpretação literal, para os fieis simples, e outra alegórica, para os filósofos. Assim suscitou

---

(30) E. GILSON, *Dante et la Philosophie,* pág. 212. O eminente arabista M. Asín Palacios deixou notáveis estudos sobre a influência muçulmana na obra de Dante, o que, entretanto, em nada comprometeu a ortodoxia do Poeta, de cuja *Divina Comédia* já foi dito ser a *Suma Teológica* em versos.

(31) A.G., pág. 40.

a famosa teoria das duas verdades, que seria propagada pelo averroísmo latino e segundo a qual uma proposição pode ser verdadeira em teologia e falsa em filosofia, ou vice-versa.

É o que vemos em Marsílio de Pádua. Enquanto Santo Tomás de Aquino se propõe conciliar os domínios da razão e da fé, admitindo a crítica filosófica mas nunca em detrimento da submissão devida aos ensinamentos revelados, e vendo no valor natural da ética dos filósofos uma preparação para a prática da virtude cristã — Marsílio, pelo contrário, estabelece entre esses domínios uma fronteira intransponível [32]. A seu ver, podemos aceitar vereditos da razão que se chocam com os da fé, mesmo a respeito da natureza e função da religião. Assim, diz ele que, segundo a razão, Deus e a vida futura são ficções, tendo somente uma utilidade sócio-política, ao passo que, segundo a fé, são verdades eternas. Donde a conclusão: uma política racional faz da religião um *instrumentum regni* e não um fim superior [33].

Divide-se o *Defensor Pacis* em três partes, sendo a terceira um brevíssimo retrospecto das duas anteriores acompanhado das conclusões. A primeira parte — ou *Dictio prima* — versa sobre matéria de teoria do Estado e filosofia do direito, enquanto a segunda, muito mais extensa, é principalmente uma crítica à teoria da plenitude do poder papal. Alguns autores têm apontado na primeira uma teoria do Estado e na segunda uma teoria da Igreja, fazendo ver que nesta última prevalece o critério da revelação e naquela, com base na *Política* de Aristóteles, o da razão. Cumpre notar, porém, que não cabe no pensamento de Marsílio uma teoria da Igreja, pois ele nega a existência da Igreja como instituição. Trata-se de uma

---

(32) A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contribution to Political Thought*, pág. 48.
(33) A.G., pág. 84.

eclesiologia radicalmente negativa, obedecendo aos propósitos de destruir a autoridade pontifícia.

O quarto capítulo da primeira *Dictio* recorda-nos a lição do Filósofo grego: o homem procura a vida social para viver, e para viver bem. Trata-se do fim natural do homem. Mas o Cristianismo veio ensinar a nossa destinação sobrenatural. Ora, diz Marsílio, não podendo os filósofos demonstrar a existência da vida eterna por via racional, restringem-se eles à vida terrena, em vista da qual versam os problemas da comunidade política [34]. Vemos aí um ponto de partida para o laicismo marsiliano e a diversidade da sua posição em relação a Santo Tomás, que considerava o bem comum da sociedade civil na sua subordinação à finalidade última e transcendente do homem. Ao mesmo tempo, abrem-se as portas para a autonomia da política e sua separação da moral, como acontecerá mais tarde com Maquiavel. Os dois fins — vida eterna e felicidade temporal — são considerados paralelamente e não numa subordinação hierárquica. E na realização do seu fim próprio — ordenação do homem para o bem viver terrestre —, o Estado não só prescinde do fim último do homem, mas até mesmo se substitui à Igreja, passando a exercer sobre os homens a jurisdição espiritual e servindo-se da religião e da cultura para alcançar os seus objetivos [35]. Marsílio tinha em vista,

(34) D.P., D. I, IV, 3: *Vivere autem ipsum et bene vivere conveniens hominibus est in duplici modo, quoddam temporale sive mundanum, aliud vero eternum sive celeste vocari solitum. Quodque istud secundum vivere, sempiternum scilicet, non potuit philosophorum universitas per demonstracionem convincere, nec fuit de rebus manifestis per se, idcirco de tradicione ipsorum que propter ipsum sint, non fuerunt solliciti. De vivere autem et bene vivere seu bona vita secundum primum modum, mundanum scilicet, ac de hiis, que propter ipsum necessaria sunt, comprehenderunt per demonstracionem philosophi gloriosi rem quasi completam.*

(35) D.P., D. I, IV, 4: *Extra hec autem iam dicta, que solum necessitati presentis vite succurrunt, est aliud, quo indigent communicantes civiliter pro statu futuri seculi, per Dei revelacionem supernaturalem humano generi*

segundo a expressão hoje usual, um "Estado de cultura", na sua mais ampla compreensão. A seu ver, devia caber ao Estado dirigir toda a educação, supervisionar os ofícios e as artes e até controlar os ritos eclesiásticos (36).

Nessas teses, tão ousadas para o seu tempo, Marsílio de Pádua mostra-se, com efeito, "mais aristotélico do que cristão" e torna patente o cunho averroísta do seu aristotelismo. Fá-lo ver George H. Sabine, lembrando que as características essenciais do averroísmo latino eram seu naturalismo e racionalismo totais, apesar de admitir a absoluta verdade da revelação cristã, mas divorciada da filosofia, podendo as conclusões racionais desta última contradizer as verdades da fé (37).

Acrescenta o ilustre historiador do pensamento político: "A separação que se observa no *Defensor Pacis* entre a razão e a revelação, "que cremos por pura fé sem a razão" (D.P., D. I, IX, 2), está de perfeito acordo com essa tendência. No concernente à ética, os averroístas se inclinavam mesmo a um secularismo que discrepava totalmente da tradição eclesiástica, sustentando — igualmente como o *Defensor Pacis* — que "todos os filósofos do mundo são incapazes de provar a imortalidade por demonstração" (D.P., D. I, IV, 3), que a teologia não traz nada de novo ao conhecimento racional, que a felicidade

---

promisso et utile eciam pro statu vite presentis, cultus videlicet ac Deo honoracio et graciarum accio exhibenda tam pro receptis in hoc seculo beneficiis, quam pro recipiendis eciam in futuro; ad que docenda et in ipsis homines dirigendos oportuit civitatem quosdam determinare doctores.

(36) Jejuns, mortificações, sacrifícios, e mesmo a canonização dos santos: D.P., D. II, XXI, 8. Como Calvino em Genebra!

(37) Essas características — naturalismo e racionalismo — reproduzem-se na obra de Marsílio de Pádua. Com J. A. Llinares, podemos dizer que são caracteres essenciais da doutrina marsiliana: "o racionalismo radical, que explica sua afinidade com o averroísta latino que era João de Janduno, e o naturalismo empirista a que o inclinou talvez o cultivo da Medicina. Por isso trata do Estado empiricamente, prescindindo de toda conexão com a transcendência" (*Pacto y Estado*, pág. 158).

se encontra nesta vida sem a ajuda de Deus e que uma vida moral conforme à *Ética* de Aristóteles basta para a salvação" [38].

7. O aristotelismo de Marsílio.

No seu aristotelismo, Marsílio de Pádua mais foi um homem da Renascença, prestes a chegar, do que da Idade Média, em cujo declínio viveu. Os ensinamentos da filosofia aristotélica haviam sido assimilados à síntese da escolástica, especialmente por Santo Tomás de Aquino. O Doutor Angélico fizera com Aristóteles o mesmo que Santo Agostinho com Platão: assimilara o seu sistema, integrando-o no pensamento cristão. Marsílio afasta-se desta orientação seguida por muitos de seus predecessores. Volta-se para um Aristóteles segundo Averroes, um Aristóteles descristianizado.

Pondera-o acertadamente Erminio Troilo. "A verdade indiscutivel é que o autor do *Defensor Pacis* desprende, intencionalmente, Aristóteles de tudo aquilo que tempos e acontecimentos estranhos ao seu pensamento lhe haviam acrescentado; e de tal modo, ele faz o inverso do processo levado a efeito pela Idade Média, e assim não somente já assinala por sua conta a linha ideal da exigência humanística, mas se insere com plena personalidade no espírito do averroísmo, o qual, nos seus profundos motivos teoréticos e históricos, atua a ponto de transformar Aristóteles, e (pode ser dito com uma expressão crua mas historicamente e teoreticamente precisa) a descristianizá-lo" [39].

(38) G. H. Sabine, *Historia de la Teoría Política*, págs. 283-284. O autor reporta-se a M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur Christlichen Weltanschauung* (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophische-historische Abtl.*, 1931, caderno 2). Veja-se também E. Troilo, *L'averroismo di Marsilio da Padova*, in *Studi raccolti*, págs. 47 a 77.

(39) *Studi raccolti*, pág. 57.

Confirma-o Passerin d'Entrèves, para quem a concepção de Estado de Aristóteles encontrou na obra marsiliana "um desenvolvimento inteiramente diverso do que recebera na cuidadosa e equilibrada adaptação tomista" (40).

Finalmente, Georges de Lagarde observa que o sentido profundo da nova interpretação dada por Marsílio à filosofia política de Aristóteles está na modificação daí decorrente no tocante às concepções tradicionais das relações entre a moral e a política. "A filosofia marsiliana subverte estas concepções a um tal ponto que, para lhe achar analogias, se é levado irresistivelmente a pensar nos grandes reformadores dos séculos seguintes: Lutero, Hobbes, Descartes ou Rousseau" (41).

Note-se que a política de Aristóteles está, pelos seus pressupostos, profundamente vinculada à ética e à metafísica. Por isso mesmo é de se estranhar, com Lagarde, que Marsílio, nela fundamentando sua obra — especialmente a primeira *Dictio* do *Defensor Pacis* —, tenha chegado a concepções que anunciam a separação entre a moral e a política, daí a quase dois séculos consumada por Maquiavel.

Sob esse aspecto é certo que a interpretação do filósofo patavino se afasta muito mais do autêntico pensamento de Aristóteles que a de um Santo Alberto Magno ou a de um Santo Tomás. Em compensação — e isto é de uma grande importância para bem penetrarmos no sentido de sua obra —, "ele apreenderá muito mais nitidamente que seus predecessores as características profundas do Estado antigo, cujo monismo exclusivo se opunha tão nitidamente ao dualismo inerente a toda sociedade cristã. Esta realidade que constitui como que

(40) A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contribution to Political Thought*, pág. 87.
(41) G.L. 1, págs. 92-93.

a infra-estrutura de todas as construções doutrinárias de Aristóteles, e que os teólogos ortodoxos se haviam recusado a perceber na sua obra, não escapará ao lúcido naturalista, menos coibido pelos escrúpulos. Ele quer revivê-la. Ele percebe com muita perspicácia o contraste que a opõe ao mundo cristão. E toda a sua obra nascerá desta verificação fundamental" (42).

A questão talvez não esteja em ter Marsílio apreendido com mais lucidez o pensamento original de Aristóteles. Semelhante capacidade de percepção não pode ser negada a um Alberto Magno ou a um Tomás de Aquino. E semelhante perspicácia fez ver a estes últimos o que deviam colher na árvore plantada pelo Estagirita. Não eram historiadores da filosofia, a quem coubesse reproduzir inteira e fielmente o pensamento do autor estudado. Numa época em que o subjetivismo ainda não dominava o pensamento, importava-lhes mais conhecer a verdade das coisas do que as opiniões dos filósofos. Em suas exposições doutrinárias — tais como os *Comentários à Política de Aristóteles* redigidos por Santo Tomás —, sem de forma alguma torcerem o pensamento alheio, procuravam incorporar as verdades por outros ensinadas, em ambientes e condições diferentes, à síntese da filosofia cristã e, em se tratando de questões morais ou políticas, ao mundo histórico no qual viviam.

Na verdade a posição de Marsílio era outra. Não se tratava só de uma questão de escrúpulos. Evidentemente não se pode querer encontrar no pensador paduano a mesma forma-

(42) G.L. 1, pág. 94. No seu segundo estudo sobre Marsílio, Lagarde declara que a retificação mais importante a ser feita ao estudo anterior está na importância atribuida ao papel do aristotelismo na gênese do pensamento marsiliano. Textualmente: *"Nous ne serions plus d'accord avec la page 290 de notre deuxième édition de* Marsile de Padoue *faisant de l'aristotélisme l'élément catalysateur de la pensée marsilienne. Ce n'est qu'une des constituantes de la synthèse, sans plus".* (G.L. 2, pág. 328, nota 65).

ção de consciência daqueles dois grandes mestres do século XIII, discípulos de Aristóteles mas "mais cristãos do que aristotélicos". Marsílio, porém, visa a outros objetivos. Quer colocar nas mãos do Imperador, no exercício da autoridade civil, poderes que lhe permitam aniquilar a *plenitudo potestatis* do Pontífice, alvo principal de suas objurgatórias, e que façam prevalecer os pontos de vista da sua construção doutrinária de um novo tipo de sociedade política, prelúdio do Estado moderno. E neste ponto encontra em Aristóteles elementos que lhe vêm muito a propósito, a começar por aquele monismo a que se refere Lagarde, em contraste com a organização da sociedade medieval,baseada por um lado no dualismo entre o poder espiritual e o poder temporal, por outro na pluralidade de grupos constituindo uma *communitas communitatum*.

O Estado antigo — a πόλις do tempo de Aristóteles — oferecerá a Marsílio de Pádua uma infra-estrutura sobre a qual possa tentar, em visão teorética, a reconstrução de uma sociedade unificada, sob um poder centralizador. Por isso o que interessa a Marsílio não é o Aristóteles cristianizado da cultura medieval. É o Aristóteles tal como será restituído ao paganismo pelo espírito da Renascença. Mais adiante, no Capítulo III, este aspecto do *Defensor Pacis* voltará a ser examinado.

8. Uma concepção imanentista.

É certo que não se pode compreender o tratado em questão senão na continuidade histórica da tradição de pensamento da Idade Média. Basta considerar a segunda *Dictio*, com as suas constantes referências ao Novo Testamento e com

as citações de São Bernardo, Pedro Lombardo, o Pseudo-Isidoro e outros autores medievais [43].

O próprio aristotelismo era uma tradição na filosofia do seu tempo. E ao seu lado, as idéias políticas de Santo Agostinho, as concepções jurídicas do direito romano e do direito canônico, as inovações suscitadas na teoria política pelas instituições feudais. O averroísmo formara também uma tradição, enxertando-se nesta o ramo do averroísmo latino. Marsílio é herdeiro destas tradições, mas as recebe a seu modo, delas se servindo para uma elaboração doutrinária em total discrepância com os mais insignes representantes da escolástica em seu esplendor, alcançado no século XIII [44].

Há estudiosos da obra de Marsílio que lhe contestam um cunho revolucionário, apresentando-a como o desabrochar de tendências já manifestadas anteriormente, dentro daquela linha de tradição. Entre estes cumpre sobretudo assinalar os eminentes historiadores das idéias políticas na Idade Média que são os irmãos Carlyle. A seu ver Marsílio de Pádua representa "não o começo de alguma doutrina moderna e revolucionária, mas a asserção de princípios tradicionais" [45].

Com a devida vênia, não é possível aceitar a apreciação de tão ilustres autores. As considerações anteriormente expendidas parecem suficientes para antes dar razão a quantos, em grande número, têm apontado no filósofo aristotélico e averroísta um precursor e um revolucionário. E revolucionário não só enquanto pensador político, mas ainda como homem

---

(43) J.Q., págs. 30 e 31: "é com uma intenção deliberada que Marsílio de Pádua procura colocar São Bernado em contradição consigo mesmo e utilizar textos que servem para corroborar suas próprias teses".

(44) A.G., pág. 11: "Marsílio herdou esta tradição; mas sua maneira de tratar seus elementos marca uma decisiva mudança nas elaborações tradicionais da lavra de filósofos tais como Tomás de Aquino ou Egídio de Roma".

(45) R. W. CARLYLE-A. J. CARLYLE, *op. cit.*, vol. cit., pág. 9.

de ação. Não nos esqueçamos de que acompanhou Luis da Baviera a Roma, quando este aí se fez coroar imperador pelo síndico do povo Sciarra Colonna — aquele mesmo do atentado a Bonifácio VIII — e daí a alguns dias promoveu a entronização de um antipapa, de efêmero reinado. Marsílio, assessor e conselheiro do imperador, foi então nomeado por este vigário imperial, e exatamente *vicarius in spiritualibus* [46].

Entendamo-nos bem. Procuremos deixar claro o aspecto mais importante da obra de Marsílio, pelo qual o podemos verdadeiramente considerar um pensador revolucionário. Aspecto que ao mesmo tempo nos mostrará o significado mais profundo da sua teoria do Estado, com o cunho de antecipação nela impresso.

"Profeta dos novos tempos", eis como tem sido qualificado o autor do *Defensor Pacis.* De C.W Previté-Orton a Harold Laski muitos se reunem para lhe conferir esse título [47].

---

(46) G.L. 1, págs. 34 e 35. A marcha sobre Roma deu-se nos primeiros dias do ano de 1328, quatro anos depois de terminado o *Defensor Pacis* e dois anos após a ida de Marsílio, com João de Janduno, para a corte de Luis da Baviera. A 7 de janeiro foi a entrada na Cidade Eterna. A 17 do mesmo mês, a coroação. A 18 de abril, em "cerimônia de um grandioso burlesco", a deposição de João XXII pelo Imperador. A 12 de maio, a entronização do antipapa Nicolau V. "Em todo este período brilhante, durante o qual ele crê assistir à revolução dos seus sonhos, Marsílio de Pádua desempenha um papel de primeiro plano. Testemunhas acusam-no mesmo de não ter sido o menos cruel na perseguição aos clérigos que permaneceram fieis à antiga ordem de coisas. Mas o fim está próximo. A 13 de agosto o povo romano expulsa o imperador e seus defensores. A retirada começa. No fim de 1328 não há mais imperiais na Itália" (*loc. cit.*). O bem informado Albertino Mussato, contemporâneo de Marsílio, com quem se correspondia, atesta que o autor do *Defensor Pacis* e Ubertino de Casale foram aqueles cujos conselhos Luis da Baviera seguiu na sua expedição à Itália (cf. L. PASTOR, *Historia de los Papas*, vol. I, pág. 203). A eleição de Pedro Corvara como antipapa fazia-se de conformidade com a doutrina ensinada no *Defensor Pacis,* segundo a qual o bispo de Roma devia ser eleito pelo príncipe e o povo todo. Na segunda *Dictio* deste livro, Marsílio de Pádua, depois de se ter referido à deposição do pontífice João XII pelo imperador Oto I, escrevia: "*Eiusdem enim auctoritatis prime est aliquid statuere ac id cum expediens fuerit destituere; cum igitur episcopus quilibet per principem et omnem populum eligi debeat, ipsorum auctoritate destitui sive deponi potest* (D.P., D. II, XXV, 6).

(47) Para Previté-Orton, ele é "o profeta dos tempos porvindouros, o promulgador de novas teorias que só receberam geral aquiescência a partir

Motivos vários são invocados por uns e por outros, e alguns há que somam muitos destes motivos para justificar o galardão assim atribuido ao filósofo, médico e vigário imperial de Luis da Baviera. Surge, pois, o teólogo errante de Pádua, Paris, Nuremberg e Roma como o precursor de Maquiavel, de Lutero, de Hooker e outros isabelinos, de Bodin, de Hobbes, de Locke, de Montesquieu, da Revolução francesa, do positivismo jurídico, do socialismo moderno e até do materialismo histórico de Marx (48). Uns nele vêem um arauto do Estado de direito, outros atribuem-lhe a paternidade do Estado totalitário.

É fora de dúvida que defendeu a soberania popular. Já com a mesma segurança não se pode afirmar que tenha admitido a separação de poderes, como pretendem alguns de seus intérpretes. Lendo com atenção o *Defensor Pacis*, aí não se encontra formulada explicitamente esta idéia amadurecida depois de Locke e Montesquieu, nem contida necessariamente de um modo implícito. Mas sejam quais forem as *teses especiais* que induzam a considerar Marsílio um pioneiro no campo das idéias políticas, é incontestável que a sua *concepção geral* do Estado e do direito — ou seja, a sua teoria geral do Estado — se fundamenta naquele monismo indicada por Lagarde, monismo estatal por sua vez decorrente de uma concepção imanentista da sociedade e do poder. Nisto, sobretudo, Marsílio de Pádua é um precursor, e até mesmo um iniciador (49).

---

da Revolução Francesa". Considera, por sua vez, Laski que as concepções envolvidas pelas teses de Marsílio "prefiguram quase todos os pontos de moderna filosofia política". Cf. A.G., pág. 4, nota 2.

(48) Quanto ao marxismo, veja-se o que diz P. SOROKIN (*Contemporary Sociological Theories,* pág. 544): a teoria marxista das ideologias "está longe de ser nova. Ela foi expressa, e com mais clareza, muitos séculos antes de Marx". Como exemplo "suficiente" cita o *Defensor Pacis,* "onde encontramos perfeitamente (*quite*) uma interpretação "materialista" da função da religião e da discrepância entre a realidade objetiva e sua reflexão desfigurada em crenças e ideologias".

(49) Cf. *infra,* Cap. VI.

Percebeu-o, com muita penetração e clarividência, Felice Battaglia, concluindo que o "núcleo de substancial modernidade de Marsílio" está no haver o paduano entrevisto a política e o Estado "num plano de imanência, como nenhum antes dele e só Maquiavel depois dele", e não se arreceando em dizer que *la politica moderna comincia da lui, che chiude quella medievale* (50).

Por sua vez, Ludwig Pastor, depois de uma referência feita à teoria exposta no *Defensor Pacis* sobre a "onipotência do Estado" e aos ataques aí contidos à constituição essencial da Igreja, afirmou: "Muitas proposições de dito livro vão ainda além das doutrinas mais tarde propostas por Wiclef e Hus, cabendo a Marsílio, mais do que a nenhum outro, o qualificativo de precursor de Lutero e de Calvino. Em alguns pontos vai ainda mais longe que eles, e uma parte de suas aspirações não se realizou senão com a grande Revolução francesa, ao passo que a realização de outras, continuam a procurá-la em nossos dias os partidos radicais. Chamou-se a Hus "o despertador do espírito da moderna revolução"; com mais justiça pode reclamar para si este título o autor do *Defensor Pacis*" (51).

---

(50) *Studi raccolti,* págs. 131 e 132.

(51) L. PASTOR, *op. cit.,* págs. 202 e 203. Note-se que o eminente historiador dos Papas escreveu antes da revolução de 1917, que implantou na Rússia a ditadura do proletariado, seguida do Estado totalitário soviético, excedendo tôdas as tentativas feitas até então para sujeitar os homens à pretensa "onipotência do Estado". Wiclef, na Inglaterra, e João Hus, agitador da Boêmia, já apresentavam um cunho nacionalista nas suas pregações revolucionárias, indício de transformações políticas, além de prepararem o terreno para o protestantismo. Era o tempo do movimento valdense, dos "espirituais" franciscanos contemporâneos de Marsílio de Pádua, e dos joaquimitas ou discípulos de Joaquim de Flora, aos quais se acrescentam os hussitas. Em meio a essa turbulência de idéias, despertam também tendências socialistas. A citação referente a Hus é do livro de LOUIS BLANC, *Histoire de la Révolution française* (1847), I, 19.

9. Prelúdio do Estado nacional.

Finalmente, importa registrar um outro aspecto do pensamento de Marsílio salientado por vários autores: o patriotismo nacional — em que Previté-Orton vê o *primum mobile* de suas teorias — e conseqüentemente o Estado como expressão de uma Nação organizada. Marsílio faz-se o intérprete dos seus compatrícios no sentido de dar "unidade, autodeterminação e independência ao Estado territorial" (52).

Até onde chegariam suas aspirações? Até que ponto já teria amadurecido no seu espírito a idéia da unidade política da Itália, cuja palavra aparece várias vezes nas páginas do *Defensor Pacis?* De que forma conceberia a institucionalização das liberdades comunais num Estado de maiores dimensões, abrangendo todas as cidades italianas, com laços de união mais fortes que os do Império?

Não o podemos saber, pois não se manifestou explicitamente a respeito. Mas o fato é que a problemática dos modernos Estados nacionais vislumbra à leitura do *Defensor Pacis.* E pela expressão do sentimento de pátria, certas passagens desta obra têm sido comparadas — guardadas as devidas proporções — com os louvores de Dante à sua dileta Itália ou com a exaltação patriótica de Maquiavel (53).

Se a experiência do Estado-cidade e a sua atuação junto a Luis da Baviera, servindo aos interesses do Estado-império, marcam a personalidade política de Marsílio de Pádua, é de

---

(52) *Studi racolti,* pág. 138. À pág. 140, em nota, cita a seguinte passagem de PREVITÉ-ORTON: *the first impulse to, the* primum mobile *of, his theories, is a national patriotism of which is one of earliest exponents* (sic).

(53) *Studi raccolti,* págs. 131, 140 e 141 e J.Q., pág. 489, nota 62. Marsílio refere-se à Itália "pátria ou mãe, outrora tão bela e hoje dilacerada": *Quis igitur tam agrestis huius patrie sive matris tam pulchre olim et nunc adeo deformis et lacerate filius hec cernens, sciens et potens adversus sic ipsam trahentes et lacerantes iniuste silere poterit et clamoris spiritum ad dominum continere?* (D.P., D. II, XXVI, 20).

se levar em conta ainda este outro fator, especialmente para a devida compreensão de sua construção doutrinária: o dealbar do Estado nacional soberano, na França de Filipe o Belo. Se no sul da Itália, Frederico II havia sido o primeiro soberano a substituir a ordem feudal por um "Estado" administrativo (54), na França o poder real, não se limitando a enfrentar os poderosos barões com ânimo de subjugá-los e retirar-lhes muitas prerrogativas, entrava em choque com a autoridade do pontífice, destruindo as pretensões de Bonifácio VIII e servindo-se dos argumentos dos legistas para afirmar a soberania do Estado. Observa Lagarde que os partidários do rei, na querela com Bonifácio VIII, tendo à frente Guilherme de Nogaret, apelavam justamente para a "paz e tranqüilidade", visando a reforçar o poder do soberano (55). O mesmo argumento de que lançará mão Marsílio, a favor de Luis da Baviera contra João XXII, aliás o tema central do *Defensor Pacis*.

Do primeiro grande esforço centralizador, realizado por Frederico II, à obra prosseguida de um modo persistente e sistemático pelos legistas e funcionários de Felipe o Belo, há todo um movimento no sentido da afirmação do Estado soberano em configuração oposta à estrutura da sociedade feudal. Marsílio de Pádua, em Paris, teve contacto com aqueles que eram então os vanguardeiros desse movimento. E foi esta experiência da monarquia francesa que se somou aos elementos díspares já de seu conhecimento na tradição imperial e na vida política das cidades italianas, servindo de suporte para uma síntese doutrinária (56).

---

(54) G.L. 2, pág. 276.

(55) G.L. 2, pág. 301.

(56) "A França opera, em vinte e cinco anos, um trabalho de compilação, de clarificação, de ordenação lógica, que dá à controvérsia aberta um século

Síntese marcada pelo monismo estatal, em contraste com o dualismo medieval dos dois poderes — o eclesiástico e o civil — e com o particularismo da organização social da Idade Média, de base feudal, comunitária e corporativa.

10. Condottiere de idéias revolucionárias.

No Palácio Público de Sena há um afresco de Simone Martini, representando de perfil um *condottiere* dos princípios do século XIV, Guidoriccio di Fogliano, sobre um cavalo ricamente ajaezado, com vistosa gualdrapa, marchando imponentemente. O cavaleiro está revestido de uma elegante cota de armas, e leva numa das mãos o bastão de comando. Ao fundo da cena, erguem-se duas praças fortes por ele conquistadas: Montemassi e Sassoforte, com as suas cidadelas e altas torres. A pintura é datada de 1328, precisamente o ano em que o imperador Luis da Baviera, acolitado por Marsílio de Pádua, marchou sobre Roma.

Como aquele *condottiere* da concepção do artista senense — uma figura moderna em cenário medieval —, Marsílio de Pádua, escolástico na forma de expressão, usando da linguagem própria aos homens do seu tempo, encobre, com esta roupagem estilística, um pensamento de substância moderna.

Marsílio de Pádua é o *condottiere* das idéias revolucionárias que há seis séculos vêm convulsionando o mundo.

---

antes por Frederico II toda uma outra fisionomia, menos solene, menos majestosa, mas mais rigorosa, mais prática, numa palavra, mais moderna. Deste trabalho o *Defensor* tirou proveito" (G.L. 2, pág. 293). Como Lagarde (G.L. 2, pág. 292), também F. BATTAGLIA explica a síntese marsiliana por estes três elementos, dos quais "nasce o *Defensor Pacis*": as liberdades comunais italianas, a França monárquica e o Império romano-germânico (*op. cit.*, pág. 134).

Capítulo II

ENTRE A SOCIEDADE POLÍTICA MEDIEVAL E O ESTADO MODERNO

1. No ocaso da sociedade política medieval.
2. Sobre a gênese do Estado.
3. Os primeiros Estados soberanos.
4. Marsílio de Pádua e o Estado nacional.
5. Traços fundamentais da sociedade política na Idade Média.
6. Característicos do Estado moderno.
7 Retrospecto e confronto.
8. A crise do universalismo medieval.
9. Prefigurações do Estado moderno.
10. Fontes do *Defensor Pacis*.

CAPÍTULO II

ENTRE A SOCIEDADE POLÍTICA MEDIEVAL E O ESTADO MODERNO

1. No ocaso da sociedade política medieval.

A vida agitada e aventurosa de Marsílio de Pádua decorre entre o declínio da sociedade política medieval e a formação dos Estados modernos. Numa época de transição. Quando o feudalismo vai sendo superado pela preponderância crescente do poder real. Quando se ouvem as últimas ressonâncias imperiais, de que Dante se fizera o arauto. Quando o Papado, após ter alcançado as culminâncias do seu prestígio, se defronta, em Avinhão, com dificuldades e contradições que o vão debilitando na irradiação da sua influência social e política. Quando o edifício da filosofia escolástica, depois do esplendor do século XIII, começa a ser minado pelo nominalismo. Enfim, quando toda uma hierarquia de valores é abalada, rompendo-se a harmonia entre a razão e a fé, entre a ordem temporal e a ordem espiritual, entre o universalismo da Cristandade e o particularismo das organizações sociais.

Um novo mundo está para surgir. O mundo do humanismo renascentista. O mundo do protestantismo. O mundo das monarquias absolutas. Um derradeiro esforço desesperado para salvar a *res publica christiana* será feito por Carlos V, o último Imperador do Ocidente. Mas os tempos não eram mais para os monarcas de feitio medieval como ele, e sim para os príncipes modernos, talhados segundo o figurino de Ma-

quiavel, como seu adversário Francisco I. Da paz de Augsburgo — consagrando o princípio *cuius regio eius religio* — aos tratados de Westfália — no término da Guerra dos Trinta Anos —, bosqueja-se a nova organização da Europa, não mais sob o signo da unidade e sim sob o da divisão. Divisão religiosa, pela perda da unidade da fé. Divisão política, pela destruição do "universo articulado" que os povos da Idade Média constituiam, surgindo em seu lugar um "pluriverso" de Estados, cuja soberania passou a ser entendida no sentido de uma unidade absoluta e cujas atitudes de mútua hostilidade se procuraria em vão contornar mediante o precaríssimo sistema do "equilíbrio de potências" (1).

Achou-se, pois, Marsílio de Pádua colocado entre dois mundos. Ou, se preferirmos, entre duas épocas, assinaladas por profundas transformações. Mais ainda, entre dois dos grandes períodos em que a história da humanidade tem sido dividida. Sua obra reflete a crise da comunidade européia no outono medieval, nela se encontrando vestígios de uma tradição cultural de séculos e, ao mesmo tempo, teses sumamente arrojadas para serem defendidas perante os seus coetâneos.

Eis por que não se deve considerar na doutrina marsiliana simplesmente a "asserção de princípios tradicionais" (2), cabendo antes sublinhar o aspecto revolucionário de uma obra que representa a confluência de um movimento de idéias, ao par de tendências, de aspirações e de acontecimentos a prepararem uma nova imagem política, em antagonismo com os quadros institucionais e com o espírito da sociedade medieval (3).

---

(1) Sobre o contraste entre o "universo político" medieval e o moderno "pluriverso de pequenos mundos contrapostos", ver F. AYALA, *Introducción a las Ciencias Sociales*, págs. 118 e 194 a 198.

(2) Cf. *supra*, Cap. I, nota 8.

(3) G.L. 1 e G.L. 2.

2. Sobre a gênese do Estado.

Época de transição é também a nossa, em que se chega a anunciar o perecimento do Estado, tese sustentada pelo Professor Ataliba Nogueira em lição proferida no encerramento solene dos cursos jurídicos de 1970, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Ensina o ilustre catedrático que a *sociedade política* existe sempre, mas a forma de organizá-la "varia de época para época e de lugar para lugar". E acrescenta, em nota: "Uma de suas formas é o estado. Surgiu no Renascimento e não antes. Poderá desaparecer para dar lugar a outras formas de sociedade política" (4).

Por sua vez Carl Schmitt faz ver que é uma falta, senão mesmo uma falsidade, projetar a formações políticas de outros tempos a palavra "Estado", representação típica da "época estatal". O Estado não é conceito geral, válido para todos os tempos, mas conceito histórico concreto, cujo aparecimento ocorre no século XVI, acompanhando a idéia e a prática da soberania (5).

Finalmente, F. A. Freiherr von der Heydte, em obra fundamental sobre a origem do Estado soberano, afirma, de um modo incisivo, que a Idade Média até o século XII não conheceu nenhum Estado, e que aplicar este vocábulo às organizações políticas daquele tempo é um anacronismo tão grande como seria denominar com um mesmo termo a antiga diligência e a estrada de ferro do século XVIII, ou a cavalaria e a tropa blindada do século XIX (6).

---

(4) Ataliba Nogueira, *Perecimento do Estado,* págs. 20 e 21.

(5) Carl Schmitt, *Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche gebundener Begriff,* na coleção de seus artigos *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954,* apud M. García-Pelayo, *op. cit.,* pág. 93.

(6) F. A. Freiherr von der Heydte, *Die Geburtsstunde des souveränen Staates,* pág. 41.

Em que época exatamente veio a constituir-se o Estado moderno? "No Renascimento e não antes", diz Ataliba Nogueira. O mesmo parecer é o de Francisco Ayala, concordando ambos com a lição de Jellinek [7]. Ayala relaciona a formação do Estado como novo instrumento de controle político com o desenvolvimento inicial da economia capitalista, aspecto muito bem estudado por Werner Sombart no seu clássico estudo sobre o capitalismo moderno [8]. Nas cidades comerciais da Itália e do norte da Europa traçam-se os contornos institucionais do tipo de sociedade política que ficará prevalecendo nos tempos modernos.

Transporta-nos assim o professor granadino para a Itália de Marsílio de Pádua, onde os principados e repúblicas são Estados em miniatura. E pondera que surgiram estes para atender à "necessidade de uma adequada organização política imposta pelo auge do comércio marítimo; porém esse mesmo comércio marítimo, com seu desenvolvimento ulterior, obriga a trasladar o centro de gravitação do novo processo político do Mediterrâneo ao Atlântico, fazendo com que aquele projeto de estados que eram as repúblicas e principados italianos ficasse frustrado e, em compensação, se realizasse em escala muito maior sobre as margens do Oceano Atlântico, na Espanha, em Portugal, na França e na Grã Bretanha, a partir de velhas monarquias medievais" [9].

---

(7) Cf. *supra*, Cap. I, n.º 1 e nota 3.

(8) Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*.

(9) F. Ayala, *op. cit.*, pág. 204. O conhecido teórico soviético do direito E. B. Pasukanis coloca o início do processo de construção do Estado pela burguesia na Europa ocidental das comunidades urbanas. O mundo feudal não conhecia diferença entre os recursos pessoais do feudatário e os da comunidade política, ao passo que nas cidades aparece pela primeira vez uma caixa citadina comum, instituição a princípio esporádica e depois permanente. A aplicação dos meios financeiros do Estado faz surgir a classe dos funcionários e burocratas. No regime feudal as funções administrativas e judiciárias estavam a cargo dos servidores do feudatário. No Estado-cidade das comunas italianas configuram-se as funções públicas no pleno sentido da palavra. O mandato, no sentido jurídico privado de autorização para realizar negócios, separa-se do

Nessas monarquias, antes mesmo do surto econômico e político das cidades italianas, não estará porventura a origem do Estado moderno, acrescentando-se-lhes ainda o caso singular e típico da Sicília de Frederico II, no extremo meridional do Santo Império?

Tal é a opinião de von der Heydte, que considera terem sido os primeiros Estados do Ocidente os seguintes: a Inglaterra de Henrique II Plantageneta (1154-1189), a França de São Luis IX (1226-1270), a Sicília de Frederico II Hohenstaufen (1212-1250) e a Espanha (Castela) de Fernando o Santo (1217-1252) e seu sucessor, Afonso o Sábio (1252-1258), em cujos reinados, a seu ver, foram assentes os fundamentos do Estado moderno (10).

Falta mencionar Portugal de Afonso I, aliás o mais antigo de todos (1128-1185) — exemplo frisante e curioso de um Estado que precede a Nação, existindo esta apenas em germe —, decorrência da atuação decisiva dos barões do Entre Douro e Minho, agrupados em torno do futuro soberano e vencendo as armas leonesas na tarde histórica de São Mamede. Separando-se do reinado de Leão, o condado portucalense passou desde logo a apresentar as características de um Estado independente, cuja organização se antecipava à de outros Estados posteriormente constituídos (11).

---

ofício público, "de tal maneira que à monarquia absoluta não restou senão assimilar esta forma pública da autoridade configurada na cidade e estendê-la a um território mais vasto" (Stucka-Pasukanis-Vysinskij-Strogovic, *Teorie sovietiche del diritto,* edição de U. Cerroni, pág. 196).

(10) F. A. Freiherr von der Heydte, *op. cit.,* págs. 54-55. Como se vê, quase todos os exemplos dados são dos meados do século XIII. Na lição do grande renovador dos estudos medievais, Marc Bloch, em seu livro sobre o feudalismo — obra que se pode considerar indispensável no assunto — "desde os meados do século XIII as sociedades européias se afastaram definitivamente do tipo feudal", não obstante os prolongamentos da feudalidade que se estenderam até mais tarde (*La sociéte féodale,* pág. 613). Segundo J. R. Strayer, o Estado moderno baseia-se no padrão que emergiu na Europa entre 1100 e 1600 (*The Medieval Origins of the Modern State,* pág. 12).

(11) Ver a respeito a bela síntese de Damião Peres, *Como nasceu Portugal.*

3. Os primeiros Estados soberanos.

Os exemplos apontados por von der Heydte ilustram suficientemente a tese do autor, vendo no século XIII se não o período da formação definitiva do Estado soberano, pelo menos o momento inicial da sua configuração, marcada por relevantes alterações institucionais na ordem feudal.

Assim, na Inglaterra, com a conquista normanda se faz sentir a tendência para cercar o poder político de um aparato administrativo até então desconhecido dos demais povos. A ação centralizadora de Guilherme o Conquistador torna-se mais acentuada com Henrique II, aperfeiçoando os serviços da *Curia regis,* inaugurando o controle da contabilidade pública, fazendo fiscalizar a arrecadação de fundos para o erário real, estabelecendo a apelação para juízes reais das sentenças proferidas pelos velhos tribunais dos condados e, finalmente, cobrindo o país com uma rede de xerifes e viscondes sob as vistas vigilantes do poder.

Uma organização financeira embrionária, que lembra o regime das cidades italianas com as suas caixas públicas — a que se refere Pasukanis [12] — já se encontra na Inglaterra dos Plantagenetas, bem como na França de São Luis IX. O esforço deste soberano, para fortalecer o poder real, embora não conduzisse ao absolutismo de um Luis XI, foi assim mesmo um ponto de partida para a organização do Estado administrativo, sobrepondo-se à dispersão feudal. Era o tempo em que Beaumanoir confirmava o direito antigo e anunciava o direito novo, no *Coutume de Beauvaisis,* onde está escrito: "cada barão é soberano em sua baronia, o rei é soberano acima de todos". Mas o poder do rei não era apenas o de suserano

(12) Cf. *supra,* nota 9.

dos grandes senhores, exercido por ele no ápice da hierarquia feudal. Era também o de *rex,* que tinha um sentido anti-feudal, segundo mostra, com muita clareza, Émile Chénon, na sua *História do Direito Francês.* Tudo o que diz respeito ao interesse geral é real — fazia ver São Luis — e nos famosos *Etablissements* deste monarca se fazia ver que "o rei não tem soberano nas coisas temporais". Desde Luis VIII, o alcance geral dos *Etablissements* é reconhecido, mesmo sem o *asantement* dos barões. O poder real, que assim se afirmava juridicamente, tinha a seu serviço os bailios, senescais e inquisidores reais espalhados por todo o reino [13].

Ainda com respeito à França, o mesmo Chénon observa que, a partir do século XII, uma forte centralização começa a operar-se no plano da organização feudal. Os senhores mais poderosos tratam de consolidar a sua posição, reduzindo à obediência vassalos que tinham ficado independentes e formavam grupos isolados. Exigem o cumprimento dos serviços que lhes são devidos, ao mesmo tempo em que vão diminuindo os direitos dos vassalos. E assim a soberania fragmentada e dispersa — característico do feudalismo — tende a concentrar-se, diminuindo o número dos senhores soberanos, mas tornando-se mais forte o seu poder.

Assim pequenos "Estados feudais" foram surgindo, "verdadeiras potências políticas e militares", no dizer daquele historiador do direito francês, "unidades provinciais" já existentes no século XIII, como base da unidade nacional, que as absorverá sob o pulso forte dos reis capetíngios. O poder senhorial aos poucos vai deixando de ser exercido tão larga-

(13) E. CHÉNON, *Histoire générale du Droit Français Public et Privé,* tomo I, 2.ª Parte, Cap. II, Secção I. Quanto à Inglaterra, ver W. STUBBS, *The Constitutional History of England in its Origins and Development.*

mente, enquanto diante dele se impõe o poder real com a plenitude da soberania.

Quanto ao Estado siciliano de Frederico II — chamado por J. Burckhardt "o primeiro homem moderno que subiu a um trono" —, representa uma tentativa para "a transformação do povo numa massa inerme e abúlica, cuja capacidade de tributação devia ser elevada ao máximo" (14). Arrasando a nobreza como poder político autônomo, anulando as cidades como corporações jurídico-políticas, reduzindo os parlamentos a órgãos passivos de recepção das ordens e decisões reais, Frederico II, com os seus decretos e os atos de sua Chancelaria, lançou-se à empresa, totalmente insólita no seu tempo, de criar um Estado segundo modelo concebido aprioristicamente pelo soberano.

Considerando o nascimento do Estado moderno, e referindo-se às idéias e instituições do reino da Sicília, na época de Frederico II de Suábia, escreve Manuel García-Pelayo: "Seria exagero afirmar que ali, e somente ali, está sua origem, pois o certo é que, a partir do século XIII, reinos como Aragão, Castela, França, Inglaterra, os domínios da Ordem Teutônica e as *Signorias* (sic) italianas, progrediram em uma conformação da vida política destinada a se transformar nesta estrutura histórica, que se costuma chamar *Estado moderno,* e que alguns simplesmente denominam *Estado,* negando tal caráter às formações políticas precedentes. Contudo, o reino siciliano apresentou características tais, que se pode considerar como a forma política de seu tempo que mais decididamente penetrou na modernidade e, dentro dela, no tipo de Estado absolutista, desse Estado soberano, ilimitado, racional, burocrático e lega-

(14) J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien,* pág. 13.

lista, que Hobbes não hesitou qualificar "deus mortal que assegura, abaixo do Deus imortal, nossa paz e nossa defesa".

"Diferindo de outros reinos de sua época, cuja estrutura constitucional foi obra de várias gerações, o de Sicília... foi obra pessoal de Frederico II, que atuou verdadeiramente de acordo com a fórmula jurídico-pública do tempo: *rex est imperator in regno suo,* e como era imperador romano-germânico e rei de Sicília, estabeleceu com implacável rigor um reino que pretendia fosse modelo de outros, e inveja de príncipes" (15).

Na política legislativa nenhum rei do século XIII se sobressaiu mais do que Afonso X, realizando uma aspiração de seu pai, Fernando III, no sentido de reduzir à unidade a extrema e quase caótica diversidade do direito castelhano. Fernando o Santo e Afonso o Sábio completaram-se em levar avante uma obra que tanto viria contribuir para firmar a unidade política do reino. São Fernando deu início a essa política, estendendo o *Fuero* de Cuenca aos povos de Jaén, e mais tarde o *Fuero Juzgo* a Córdova e Sevilha. Afonso X fêz difundir um *Fuero* — misto do *Fuero Juzgo* e de outro semelhante ao de Cuenca, o de Sória — a muitas cidades e vilas, para que leis de cidades diversas coincidissem, com vistas à unidade jurídica. Além disso, redigiu o "Setenário", que havia sido concebido por seu pai, para formar uma reta consciência jurídica nos reis, e dar aos reis e aos oficiais da Coroa um código pelo qual pautassem a sua atuação governamental e administrativa. A codificação que deixou com o título de *Libro del fuero de las leyes* receberia, em redação posterior, o nome de *Partidas* ou *Siete Par-*

---

(15) M. GARCÍA-PELAYO, *op. cit.,* págs. 9, 10, 60 a 62. Um exemplo da obra de racionalização e sistematização apriorística do direito, empreendida por Frederico II, está nas Constituições de Melfi, reduzindo a pluralidade jurídica anterior a um *corpus,* que lembra os modernos trabalhos de codificação e discrepa inteiramente das idéias e dos costumes medievais.

tidas, obra sem paralelo na época, de doutrina e de legislação, fundamentada no direito romano e no direito medieval [16].

Por outros aspectos de seus reinados, um e outro desses dois monarcas justificam a sua presença entre os nomes acima indicados como iniciadores do Estado soberano. De São Fernando cumpre lembrar ainda que foi o fundador da marinha castelhana, dando assim o primeiro passo para a constituição de uma força armada, elemento que, ao lado da administração, veio a tornar-se um dos característicos essenciais do Estado moderno.

4. Marsílio de Pádua e o Estado nacional.

Se em Marsílio de Pádua, como antes dele em Dante e depois em Maquiavel, tem sido destacado o patriotismo nacional, é porque no seu tempo as nações modernas, caldeadas ao longo do processo histórico da Idade Média, já começavam a despertar conscientes de sua unidade psicológica e com certa aspiração à unidade política. Em condições bem diversas umas das outras, é verdade. Basta lembrar o exemplo da própria Itália de Marsílio, cuja unificação política teria que aguardar cinco séculos, em contraste com Portugal, que nos princípios do século XIII já era um Estado sem ser uma Nação.

Os séculos XIV e XV assinalam, em vários povos da Europa, a consolidação do sentimento de nacionalidade. Portugal, ao findar da primeira dinastia, manifesta-o claramente em torno do Mestre de Aviz, enfrentando os castelhanos na luta pela independência. Na Espanha, os últimos anos da Reconquista acentuam o papel de Castela em forjar uma Nação, reunindo os demais reinos da península empenhados naquela

(16) A. García-Gallo, *Manual de Historia del Derecho Español,* n.os 730 a 743.

epopéia de quase oito séculos e permitindo que daí resultasse não apenas a unidade política, assegurada pelo casamento de Fernando de Aragão e Isabel de Castela, mas também a constituição definitiva de uma comunidade nacional. E a Guerra dos Cem Anos contribuia poderosamente para que o mesmo sentimento se tornasse mais vivo, consciente e atuante na França e na Inglaterra [(17)].

Outros rumos históricos seguiram as populações italianas, não lhes facultando chegar a semelhantes resultados. Diante das cidades da Lombardia ou do Veneto, dos domínios pontifícios e do sul da Itália, como falar em Nação italiana? Ainda que negativa seja a resposta, isto não impediu a Felice Battaglia de dizer que em Marsílio o Estado *si riempie di sostanza nazionale* [(18)] e a Carlo Curcio de escrever sugestivas páginas sobre a *italianità* de Marsílio, vendo neste autor um dos mais audazes e generosos disseminadores da idéia italiana [(19)].

Além da passagem já citada do *Defensor Pacis* [(20)], vários outros trechos poderiam ser aduzidos em abono dessa tese, nos quais há referências muito significativas ao *Italicum regnum,* às *Italicorum singulares personas et communitates* ou às províncias *Italicorum,* com indisfarçáveis acenos à "pátria" italiana, como o confirma Albertino Mussato [(21)].

O pressuposto sociológico do Estado modernamente é a comunidade nacional, como a cidade o era na Grécia antiga e nos primeiros tempos de Roma. Sobrepujado o feudalismo

---

(17) Ver GROSJEAN, *Le sentiment national dans la Guerre de Cent Ans.*

(18) *Studi raccolti,* pág. 140. E ainda: *Marsilio soffre per la patria, e la patria è l'Italia, che sente nazione e vuole Stato* (pág. 141).

(19) *Idem,* págs. 143 a 166.

(20) D.P., D. II, XXVI, 20 (citado à nota 53 do capítulo anterior).

(21) Em uma de suas cartas, Albertino Mussato chama a Marsílio de salvador da pátria (apud C. CURCIO, *loc. cit.*). Vejam-se, entre outros, os seguintes trechos do D.P.: D. I, I, 2; D. I, XIX, 1, 4, 11 e 12; D. II, XXVI, 15 e 19.

pelo poder real, passou a aplicar-se a este o conceito de soberania, vindo dos romanos, acolhido pelos legistas e elaborado teoricamente por Bodin, daí resultando a idéia do príncipe *a legibus solutus*. A nova concepção era incompatível com a idéia medieval do Império, que já deixava de ter viabilidade quando Dante escreveu o *De Monarchia.* Constituídas as monarquias absolutas, deram estas estruturação jurídica aos Estados nacionais, cuja coexistência, no plano das relações internacionais, ficou obedecendo ao sistema inaugurado com a paz de Westfália (1648).

O abandono da idéia do Império, a afirmação da soberania absoluta e o reconhecimento da comunidade nacional à base do Estado caracterizam a passagem da sociedade política medieval ao Estado moderno. E tudo isto se encontra na obra de Marsílio de Pádua, cuja modernidade assim se comprova.

Acabamos de ver como a teoria do Estado exposta no *Defensor Pacis* está repassada de substância nacional. O absolutismo da soberania, nesse mesmo tratado, decorre da rejeição da *plenitudo potestatis* do Pontífice em termos tais que acabam por erigir a autoridade política em *summa potestas,* semelhantemente ao que faria mais tarde Bodin e indo até a conseqüências mais avançadas [22]. Quanto ao conceito de Império, é profundamente significativo que, servindo ao imperador Luis da Baviera, Marsílio tenha silenciado a respeito de uma universalidade do poder imperial. Tanto mais que, depois do *Defensor Pacis,* seu autor escreveu o tratado *De translatione Imperii,* e mesmo aí — não obstante justificar o Império Romano como fato histórico — deixou de preconizar a subordinação da humanidade a uma autoridade política mundial, como fizera Dante. O que tinha em vista era emancipar o Imperador de

(22) Cf. *infra,* Cap. V (sobre a questão da *plenitudo potestatis*).

qualquer sujeição à Igreja, afirmando esta independência como corolário de um direito fundamental do Estado e chegando mesmo a atribuir ao Estado funções de direção dos assuntos eclesiásticos.

5. Traços fundamentais da sociedade política na Idade Média.

Um paralelo entre a sociedade política medieval e o Estado moderno apresenta-nos não apenas quadros institucionais diferentes, mas pressupostos de ordem ética e metafísica antagônicos. Para esta transformação muito contribuíram o humanismo naturalista da Renascença e o protestantismo, em suas diversas manifestações. Se à influência protestante tem sido dada grande importância na formação do espírito capitalista moderno — tema estudado, entre outros, por Max Weber —, não menos de se considerar são os efeitos dela decorrentes na vida política dos povos modernos. Não só pelos tratados de Augsburgo e Westfália, mas ainda pela tese da monarquia de direito divino, sustentada sob essa influência, e pelo individualismo de concepções democráticas procedentes da mesma fonte. Todo um *Weltbild* político, dominante na Idade Média, foi substituido por efeito de uma nova visão geral do universo e do homem. Quando na Renascença se começou a construir o Estado como "obra de arte", na expressão de Burckhardt (23), isto ocorreu enquanto Maquiavel separava a política da moral e depois de haver Marsílio de Pádua atribuido plenos poderes ao legislador humano na elaboração do direito e na organização da sociedade política.

Como traços de fundamental importância no *Weltbild* medieval podem ser indicados os seguintes:

(23) J. BURCKHARDT, *op. cit.*, Primeira Parte.

a) universalismo e particularismo;

b) descentralização e limitação do poder político;

c) distinção entre a ordem espiritual e a ordem temporal, e subordinação do bem comum temporal à finalidade última e transcendente do homem.

Examinemos rapidamente esses característicos.

a) Os dois primeiros parecem ser contraditórios, mas na verdade se completam, dizendo respeito a aspectos diversos da estruturação social. Os povos da Cristandade formavam uma unidade com base na mesma fé, numa cultura comum, na aceitação dos mesmos valores fundamentais da vida. Daí, por exemplo, a oposição entre a Cristandade e o Islão, as Cruzadas, a participação de cavaleiros franceses na Reconquista ibérica, a união contra a ameaça turca. Indivíduos de povos diferentes sentiam-se como se estivessem em seu país, ao entrar em contacto, num país estrangeiro, com homens de outra procedência, e isso sem perder as características bastante acentuadas da sua própria gente. A "nação" não existia ainda no sentido político, mas sim no sentido cultural. Professores, estudantes, mercadores que viajavam de um país para outro entendiam-se por um assentimento a princípios comuns. Embora não existisse ainda a imprensa e fossem desconhecidos os modernos meios de comunicação, a comunicação entre os homens se fazia com a espontaneidade decorrente daquele acordo no substancial. Donde a formação das Universidades, baseadas numa unidade espiritual entre mestres e alunos (*Universitas magistrorum et scholarium*), e reunindo as "nações" ou grupos de estudante de países diversos.

Esse *universalismo* dava aos homens a consciência de pertencerem a uma grande comunidade, reunidos pelos laços da

fé. Refletia-se na ordem política pela idéia do Império, com sua realização parcial no Santo Império Romano-Germânico ou como aspiração de unidade na organização da *Civitas gentium*. Mas longe estava de excluir o *particularismo*, nota característica da organização interna dos vários povos.

Tal particularismo era bem visível no sistema feudal, que permitiu às sociedades européias restabelecerem a ordem depois das grandes invasões e da destruição da autoridade. Manifestava-se ainda na vida das cidades e no regime das corporações de artes e ofícios, sem falar nas comunidades religiosas, desde os primeiros mosteiros beneditinos até às ordens mendicantes. O homem medieval não vivia isolado e não se compreendia o indivíduo senão integrado num grupo, familiar, econômico, político ou religioso. A autonomia reconhecida a tais grupos, juntamente com o tipo peculiar da organização feudal, acarretava o exercício de funções públicas pelas autoridades sociais, reduzindo-se assim as atribuições do poder político.

b) Descentralização e limitação do poder são conseqüências dos princípios anteriores. Com efeito, sendo a sociedade política uma *communitas communitatum*, e cabendo aos grupos componentes da comunidade global o exercício de funções públicas, segue-se daí que o poder central vê sua atividade restrita a uma determinada esfera de ação. Na Idade Média, o que poderíamos chamar de "Estado" se confundia com a pessoa do soberano. A realeza ainda estava longe de ser absoluta e tinha o seu poder cerceado pela força dos senhores feudais, pela influência da Igreja e pelas liberdades comunais e associativas. A muito pouco se reduzia então a esfera do poder político. O Estado ainda não existia com o seu aparelhamento administrativo e com as forças armadas, estando a ma-

nutenção da ordem pública e a organização da guerra a cargo daqueles senhores, isto é, de particulares não investidos de uma função pública específica. Até mesmo a criação do direito e a aplicação da norma jurídica se processavam no âmbito de ação das comunidades, cabendo ao senhor feudal a jurisdição sobre os seus dependentes.

Dava-se, pois, a descentralização no plano feudal, comunitário e corporativo. Aos proprietários territoriais, às cidades com seus privilégios ou foros e às corporações econômicas cabiam uma série de funções posteriormente exercidas pelo Estado. Houve tempo em que os senhores feudais chegaram a cunhar moeda. A organização do artesanato, o ensino profissional, a direção da produção e do comércio, bem como a justiça do trabalho, estavam a cargo daquelas corporações. Deve ser lembrada também a ação da Igreja, ministrando o ensino no seus diversos graus e fazendo surgir as primeiras Universidades, além de se encarregar das obras de assistência social e beneficência.

Aos poucos o poder real foi chamando a si tais atribuições, pela centralização fiscal, a unificação legislativa, o estabelecimento de agentes administrativos e a organização dos primeiros exércitos permanentes.

Quanto à concepção da monarquia limitada, encontramo-la desde o século VI, com Santo Isidoro de Sevilha, até ao século XV, com John de Fortescue, em torno do princípio: *non est regnum propter regem, sed rex propter regnum.* Princípio já aclamado nos Concílios visigóticos e que tinha sua fundamentação na submissão do poder político a uma ordem superior, fundada na lei natural e na lei divina. O

poder só era reconhecido como justo desde que respeitasse o direito e fosse exercido dentro dos seus limites [24].

c) Finalmente, a distinção entre o temporal e o espiritual correspondia aos ensinamentos do Cristianismo, daí resultando a dualidade de poderes, que o mundo antigo desconhecera. Igreja e Estado, sociedades perfeitas e soberanas nas suas esferas de ação, têm por fim, respectivamente, a salvação eterna e o bem estar temporal das sociedades. Dada a hierarquia dos fins e valores humanos, o fim do Estado deve ser subordinado ao fim da Igreja, uma vez que o bem comum temporal é infravalente em relação à finalidade última da pessoa humana. Conseqüentemente, ao Estado, longe de levantar obstáculos à ação da Igreja, cumpre proporcionar condições exteriores que a favoreçam, ressalvada toda a independência no concernente ao seu fim específico.

Tais eram os princípios, de um modo geral reconhecidos pelas sociedades de então, mas nem sempre devidamente postos em prática. A questão das investiduras, perturbando as relações entre o Imperador e o Papa, originou-se do desrespeito a esses princípios. Além disso, chegaram a contestá-los frontalmente teorias que exageravam o poder de uma ou de outras destas autoridades. Entre as quais a doutrina exposta no *Defensor Pacis.*

6. Característicos do Estado moderno.

Os fundamentos teóricos e o significado sociológico do Estado moderno podem ser caracterizados por traços opostos

(24) Daí a conceituação de tirania sob duplo aspecto, a saber, a decorrente da origem (tirania *ex defectu tituli*) e a resultante do mau uso do poder, exercido arbitrariamente (tirania *ex parte exercitii*). Sobre Santo Isidoro de Sevilha (*Etymologiarum*) e Fortescue (*De laudibus legum Angliae*), ver CARLYLE, *op. cit.,* vs. I e VI.

aos que acabam de ser apontados para expressar o sentido da sociedade política medieval.

Assim, temos:

a) pluriverso de Estados soberanos e tendência para o monismo estatal;

b) centralização crescente e absolutismo do poder;

c) secularização das instituições e valorização do fim do Estado independentemente de sua subordinação a uma ordem transcendente.

Verifica-se, desde logo, o antagonismo em relação à sociedade medieval.

a) Quanto às duas primeiras notas caracterizadoras — pluriversalismo e monismo — dá-se com elas o mesmo que foi visto na consideração dos primeiros traços destacados no *Weltbild* medieval: aparentam uma contradição, que, porém, não existe. O pluriversalismo diz respeito à organização da comunidade de Estados, que não se processa na linha de uma *reductio ad unum,* como ocorria com os povos da Cristandade, sob a direção espiritual do Pontífice, e com a idéia do estabelecimento de uma autoridade acima dos diversos reinos, exercida pelo Imperador. A partir dos tratados de Westfália, um novo sistema é consagrado, o do "pluriverso" de Estados soberanos, segundo a denominação de Ayala [25]. Mas na organização interna desses mesmos Estados, vai desaparecendo a pluralidade de grupos e de ordenamentos jurídicos, com a tendência para fazer do Estado a fonte única do direito e o único poder a organizar a sociedade. A conclusão final deste processo será o totalitarismo, mas a sua perspectiva concep-

(25) Cf. *supra,* F. AYALA, lugar citado na nota 1.

tual já se encontra em alguns dos primeiros teóricos do Estado, como se tem feito ver, particularmente, em Hobbes.

Note-se bem a diferença entre a sociedade política medieval e o Estado moderno sob este aspecto. Na primeira, o *universo* de reinos coexiste com a *pluralidade* interna de cada reino. No sistema dominante depois da ruina do feudalismo e do afastamento definitivo da idéia de Império, há, pelo contrário, um *pluriverso* na ordem internacional e a *unificação* no regime de cada Estado.

b) Essa unificação corresponde a uma centralização cada vez mais acentuada, passando o Estado a exercer uma série de funções que não lhe cabiam antes e que dos grupos intermediários são para ele transferidas. Na França, da monarquia absoluta à Revolução de 1789 há um sensível reforço da centralização, que no Estado napoleônico se esboça com um figurino seguido por outros povos.

A política centralizadora encontra seu apoio no poder do Estado libertando-se das limitações de natureza ética e jurídica. A idéia de soberania, oriunda dos legistas, começa a ser entendida com a máxima amplitude. Não reconhecendo a soberania da Igreja, desaparecidos os últimos resquícios da soberania dos senhores feudais e negada a soberania social dos corpos intermediários, o Estado avoca a si a plenitude do poder, o que já está claramente preconizado nas páginas do *Defensor Pacis*. Se nas monarquias absolutas o príncipe é *legibus solutus*, um poder igualmente absoluto cabe ao povo soberano nas democracias inspiradas em Rousseau. E a soberania passa a ser conceituada como poder uno, indivisível, inalienável e imprescritível.

c) A soberania absoluta conduz irresistivelmente ao absolutismo estatal. O poder do Estado sem limites traz como conseqüência a divinização do Estado. E o Estado, absorven-

do os poderes sociais, tende, por uma dinâmica incoercível, ao totalitarismo.

É o que nos faz compreender o processo da política do Ocidente da Renascença aos nossos dias. Entre o naturalismo de Maquiavel — seguido pelo mecanicismo naturalista de Hobbes, com a visão do *Leviathan* — e as ideologias contemporâneas que suscitaram o Estado totalitário, há um encadeamento lógico. Os últimos nexos dessa concatenação foram muito bem estudados por Alfred Pose (26), nas seguintes etapas:

1) Revolução francesa: o governo sacralizado é substituido pelo governo da razão.

2) Marxismo: a valorização absoluta do homem, iniciada pelo humanismo renascentista, chega ao seu auge, com o materialismo de Feuerbach, para quem "Deus não é mais do que o conjunto de atributos que constituem a grandeza humana" e "o momento decisivo da História será aquele em que o homem se der conta de que o único Deus do homem é o próprio homem", ou seja, *homo homini Deus* (27).

3) Estado totalitário: do homem-deus ao Estado-deus, voltando-se este contra aquele (28).

---

(26) A. POSE, *Filosofia del Poder*, Segunda Parte, caps. IV a VII.

(27) Cf. H. LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, pág. 27.

(28) Para WERNER SOMBART (*op. cit.*, III, 1.ª Parte, 2.ª Secção, Cap. III), "o Estado moderno é *naturalista-secularizado*, quer dizer, liberado de todas as relações e vínculos superestatais, soberano, *ipse Deus*". Sua essência decorre de dois princípios formativos, a saber, o princípio do poder político e o princípio liberal. A fonte do princípio do poder político está no naturalismo incipiente, que, no começo da época moderna (Maquiavel), cria uma ideologia sobre a base da razão de Estado. As idéias liberais se formam pela confluência de três correntes: o jusnaturalismo; uma corrente filosófico-metafísica, admitindo a harmonia preestabelecida numa comunidade constituída atomicamente; e uma corrente utilitária, concernente aos interesses do empresário capitalista,

A distinção entre a ordem espiritual e a ordem temporal não impedia, na Idade Média, a união dos dois poderes, o eclesiástico e o civil, no cumprimento da missão de cada um, tendo em vista a realização dos fins humanos. Com a secularização das instituições operada modernamente, a separação entre essas duas ordens acabou por fazer com que o Estado viesse a substituir a Igreja, exercendo uma verdadeira missão espiritual na direção das consciências. Este é o sentido mais profundo do Estado totalitário, realizando a seu modo um "Estado ético" e um "Estado de cultura", isto é, impondo aos homens uma determinada concepção de vida [29].

Aceitando embora o Cristianismo — mas interpretado com um livre exame, pelo qual se antecipa a Lutero —, Marsílio de Pádua, sem chegar aos extremos a que conduziu tal processo histórico e ideológico, formulou, neste sentido, premissas de que não restava senão tirar conclusões.

7. Retrospecto e confronto.

Um retrospecto do que acaba de ser dito pode enquadrar-se no seguinte paralelo entre os característicos fundamentais da sociedade política medieval e do Estado moderno:

---

do artesão não agremiado e do comerciante. Sendo, pelos seus fundamentos, "naturalista-secularizado", no tocante à sua estrutura interior êle é *individualista-atômico-nominalista*. Observa o mesmo autor que tais princípios, gerados na época absolutista, se desencadeiam na época liberal (III, págs. 48 a 50). Trata-se de uma síntese apertada, extraordinariamente bem feita.

(29) Não se confunda a eticidade do Estado — negação do maquiavelismo, que separa a política da moral — e a grave obrigação do poder político em proteger os bons costumes com o "Estado ético" no sentido hegeliano e totalitário, identificando o Estado com a realidade da idéia ética. Por sua vez o "Estado de cultura" legitimamente significa o Estado que realiza, entre outras, uma função cultural e defende os valores nacionais, reconhecendo os direitos da família e de outros grupos sociais e respeitando o princípio de subsidiariedade; no sentido do totalitarismo, é o Estado que tem o monopólio da cultura e modela a sociedade segundo o seu padrão ideológico.

SOCIEDADE POLÍTICA MEDIEVAL:	ESTADO MODERNO:
1. Universalismo da Cristandade.	1. "Pluriverso" de Estados soberanos.
2. Particularismo da organização social.	2. Tendência para o monismo estatal.
3. Descentralização com base feudal, comunitária e corporativa.	3. Centralização crescente.
4. Limitação do poder.	4. Absolutismo da soberania.
5. Poder sacralizado.	5. Poder secularizado.
6. Distinção entre a ordem espiritual e a ordem temporal, com dualidade de poderes.	6. Separação da Igreja e do Estado, e progressiva substituição da Igreja pelo Estado na direção das consciências.
7 Subordinação do fim do Estado ao fim último do homem.	7 "Razão de Estado", regra suprema e valor absoluto.

8. A crise do universalismo medieval.

Estudando a crise do universalismo medieval e a formação ideológica do particularismo estatal moderno, Gianfranco Miglio vê na obra de Marsílio de Pádua um passo decisivo em direção à visão moderna da vida. A "noção marsiliana do Estado" representa o ponto de partida de "uma visão inteiramente nova da ordem política, enquanto esta é considerada do ponto de vista da sua atuação universal" (30). Dava-se isto em meio a circunstâncias de uma época na qual convicções milenares vinham sendo abaladas ou mesmo demolidas. Profunda é a diferença entre o conceito agostiniano da paz, inserida na ordem universal (31), e o conceito marsiliano de

---

(30) *Studi raccolti*, pág. 237.

(31) *De Civitate Dei*, L. XIX, C. XIII: *Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae inrationalis ordinata requies appetitionum, pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio, pax corporis et animae ordinata uita et salus animantis, pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia, pax hominum ordinata concordia, pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium, pax ciuitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia ciuium, pax caelestis ciuitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et inuicem in Deo, pax omnium rerum tranquillitas ordinis.*

uma paz meramente exterior, assegurada pelo poder político [32]. E este poder não era o do Imperador, estabelecendo a paz universal, mas sim o de cada soberano, implantando a tranqüilidade interior no próprio reino.

Como Santo Agostinho, também Santo Tomás de Aquino e Dante tinham da paz uma visão universal, de bases metafísicas e éticas, ao contrário da reduzida perspectiva marsiliana — que seria mais tarde a de Hobbes —, correspondendo esta à problemática do particularismo estatal e aquela à do universalismo de uma *Civitas gentium* de inspiração cristã. Dante comparte com Santo Tomás de uma concepção finalista, que já era a de Aristóteles, e segundo a qual a paz, na sociedade, reflete a ordem dominante na natureza [33]. O universo é, para ambos, como era para Santo Agostinho, uma totalidade ordenada dentro da qual cada ser ocupa uma posição determinada pelo seu fim, em função do conjunto. A humanidade torna-se, assim, suscetível de uma visão unitária, e é integrada na harmonia do universo. É, por um lado, um *todo*, e por outro, uma *parte*: *todo* em relação aos reinos particulares e *parte* em relação ao universo [34]. Comporta-se, diante deste, como um microcosmo em face do macrocosmo. E torna-se uma universalidade abrangendo os diversos reinos ou povos distintos. Cada reino, por sua vez, é um macrocosmo em relação aos microcosmos que o compõem: domínios territoriais, comunas, corporações.

Dessa concepção afasta-se Marsílio, considerando a ordem civil tão somente no âmbito de uma comunidade particular

---

(32) Cf. *infra,* Cap. IV.

(33) Observa-o ANTONIO TRUYOL em seu sugestivo estudo *Dante y Campanella* (pág. 34).

(34) *De Monarchia,* I, 7: *Humana universitas est quoddam totum ad quasdam partes, et est quedam pars ad quoddam totum. Est enim quoddam totum ad regna particularia et ad gentes. et est quedam pars ad totum universum.*

mais ou menos restrita, como nos explica Gianfranco Miglio: "A antiga teoria macro-microcósmica que — renovada por uma transposição no pensamento político néo-aristotélico de conceitos próprios ao sistema mais estritamente filosófico do estagirita, ou ao menos de sua interpretação averroísta — ordenava e unificava o mundo numa hierarquia de células ou corpos sociais, cuja estrutura, constantemente idêntica, era repetida e reproduzida numa escala de dimensões estendida entre os extremos do átomo social e da humanidade inteira, esta teoria que havia constituído a visão política mais peculiar do medievo cristão, sofre um golpe verdadeiramente mortal quando, com maior aderência às vistas do Filósofo, a *civilis societas* perfeita vem a ser identificada a uma *politia*, a uma *civitas* que recolhe somente uma parte, porventura mínima, dos homens viventes no *orbis totalis*" (35).

Marsílio de Pádua é assim levado a omitir, em sua obra, considerações sobre a humanidade enquanto uma totalidade política, deixando de lado a preocupação que tão viva se manifestara em Dante e que, sob diferentes modalidade, reaparecera em Pierre Dubois. Este último, nos princípios do século XIV, preconizava a substituição da idéia imperial por uma confederação de povos sob a direção da França. Por tal forma apresentava subsídios jurídicos doutrinários a Filipe IV, em cujo reinado a monarquia francesa começava a receber uma feição nitidamente moderna. No seu tratado *De recuperatione Terrae Sanctae* propunha esse sistema de organização internacional, para reestruturar em novas bases a Cristandade periclitante. A unidade do Império era deslocada para uma sociedade de nações de natureza convencional. Marsílio não entra no exame destas concepções, restringindo-se à *civilis*

(35) G. MIGLIO, *loc. cit.*

societas, sem demonstrar maior preocupação com a *communitas gentium.*

9. Prefigurações do Estado moderno.

Filipe o Belo, com o corpo de legistas que o serviam — e com um publicista como Pierre Dubois, querendo justificar a primazia da França na organização da comunidade internacional —, por vários outros aspectos do seu reinado, assemelha-se mais aos soberanos modernos do que aos medievais. Entre ele e seu predecessor Luis IX há um abismo. A monarquia na França do seu tempo faz pensar muito mais no Estado siciliano de Frederico II do que no reinado cristianíssimo de São Luis. Dando grande força aos inquisidores reais, organizando o embrionário sistema fiscal, reivindicando a "plena autoridade" à maneira do *merum imperium* romano [36] — sem falar nas pretensões a jugular a Igreja, manifestadas pela brutalidade de Guilherme de Nogaret e Sciarra Colonna no atentado contra Bonifácio VIII —, aquele descendente do rei justiceiro, do monarca famoso por suas decisões sob o carvalho de Vincennes, dava à realeza um decisivo impulso para o absolutismo.

Um confronto entre os reis medievais dos séculos XIII e XIV, ao despontar dos Estados soberanos, seria sumamente ilustrativo para mostrar como a "razão de Estado", inspiradora de Maquiavel, já antes deste começava a ser acolhida por príncipes que realizavam previamente o modelo político fornecido pelo *Príncipe* da concepção do Secretário florentino.

As transformações de ordem política e econômica ocorrentes naqueles séculos — e especialmente no tempo em que

(36) G.L. 1, pág. 140.

viveu Marsílio de Pádua — não podiam deixar de trazer conseqüências profundas no tocante às instituições públicas. Eram inevitáveis o fortalecimento do poder e a centralização, em contraste com a fragmentação da soberania no regime feudal e com o processo descentralizador daí decorrente, processo este acentuado então pelo vigor das pequenas comunidades.

É interessante mesmo notar como um soberano por tantos aspectos da sua personalidade oposto aos monarcas absolutos da época moderna, isto é, São Luis rei de França, contribuiu tão eficazmente para a unidade política e para o centralismo estatal (37). Dele data o esforço dos Capetíngios para absorverem *toute la laie juridiction du roïaume*, segundo a expressão de Beaumanoir, nos *Coutumes de Beauvaisis* (38). Proscreveu os duelos judiciários e estabeleceu como norma para todo o reino o recurso de apelação à Coroa (39). Nas relações com a Santa Sé, demonstrando sempre o maior respeito pelo poder espiritual do Pontífice, soube fazer valer com firmeza os direi-

---

(37) A obra de Luis IX na unificação do direito foi muito bem estudada por LUDWIG BUISSON, *König Ludwig IX., der Heilige, und das Recht* (*Studien zur Gestaltung der Lebensordnung Frankreichs im hohen Mittelalter*).

(38) G. LAGARDE, *Bilan du XIIIe. siècle* (2.ª ed., 1948), pág. 138.

(39) As cortes feudais eram soberanas, não havendo apelação das suas sentenças, a não ser nos países de direito escrito (o *midi* francês, onde prevalecia o direito romano, em contraste com o norte ou região do costume). Com a ordenação de São Luis contra os duelos judiciários, a apelação generalizou-se nos países de direito costumeiro. Em 1278 os bailios tornaram-se juízes de apelação dos prebostes, impedindo assim que muitas causas viessem congestionar a Cúria real, já sobrecarregada de trabalho. Este princípio generalizou-se, apelando-se para a Cúria somente das sentenças dos bailios e senescais do rei. Montesquieu vê nisto uma verdadeira revolução operada na organização judiciária. Daí por diante a justiça ficou centralizada nas mãos do Rei e da sua Cúria. Por tal forma as justiças senhoriais perderam o seu caráter primitivo de tribunais soberanos, passando a ser justiças subordinadas à justiça real. No tempo de Beaumanoir — contemporâneo de São Luis — a apelação por *falsatio iudicii* fazia-se de grau em grau: ao suserano, ao conde e finalmente ao rei. Tudo isto se encontra nos *Coutumes de Beauvaisis* e nos *Etablissements dits de saint Louis* (E. CHÉNON, *op. cit.*, I, págs. 674 a 698).

tos temporais do reino em face de ingerências indevidas de Roma [40].

Na mesma linha de São Luis, seu primo Fernando III de Castela e o sucessor deste, Afonso o Sábio, tiveram uma atuação renovadora dentro do espírito das tradições políticas da Idade Média. Se outros monarcas os tivessem seguido, com a mesma diretriz em face das transformações supervenientes, as monarquias nacionais européias não se teriam constituído sob a égide de um absolutismo de cunho excessivamente centralizador. Em contraste com São Luis, São Fernando e Afonso o Sábio estão Frederico II, Filipe o Belo e Luis da Baviera, príncipes que praticavam o maquiavelismo antes de Maquiavel e cuja política se processava num espírito totalmente diverso, preparado para receber a influência do naturalismo renascentista e do protestantismo desagregador da Cristandade.

Entre a sociedade medieval, com aqueles seus últimos grandes monarcas, e o Estado moderno, prefigurado na Sicília de Frederico, na França de Filipe o Belo e no reinado de Luis da Baviera, viveu Marsílio de Pádua. Seu *Defensor Pacis* é a sistematização doutrinária do Estado que as tentativas destes tres reis medievais de mentalidade moderna se destinavam a construir.

Uma primeira sistematização. Aí se encontram os fundamentos de uma nova ordem política, delineada, depois dele, em outros aspectos, por Maquiavel, Bodin e Hobbes.

10. **Fontes do** Defensor Pacis.

Origens próximas e remotas do pensamento de Marsílio podem ser descobertas num exame atento do *Defensor Pacis*,

(40) J. Levron, *Saint Louis ou l'apogée du Moyen-Âge*, pág. 144.

cotejado com as obras políticas que o precederam. Lagarde não tem dúvida em estabelecer um nexo entre o tratado do pensador paduano e o "legado" de Frederico II ou a "lógica francesa" dos publicistas que defendiam as pretensões de Filipe IV [41].

Se a teoria do Estado do *Defensor* se enquadra perfeitamente na política desses dois soberanos, tanto quanto na de Luis da Baviera, isto em parte talvez se explique pela influência que um e outro possam ter exercido sobre a mente do seu autor.

Quanto a Filipe o Belo, tal influência não é para admirar, dado que as teses dos seus apologistas eram acolhidas com receptividade na Universidade de Paris, junto aos colegas de Marsílio no mestrado de artes. Mais estranha pode parecer a vinculação daquela obra com as concepções de Frederico II, falecido setenta e cinco anos antes da sua publicação. Tenha-se em conta, porém, a repercussão, no espírito público, do pensamento e da atuação do poderoso monarca que, com toda a sua ambição, levou à ruina a casa de Suábia. A lenda de que foi cercada sua morte colocava-o, não morto mas adormecido, numa gruta inacessivel do Etna, à espera do dia da Justiça. Esperava-se a sua volta a todo momento, tal como se daria mais tarde em Portugal com D. Sebastião, desaparecido nas areias de Alcácer-Quibir, tendo muitos impostores pago com a vida a fraude de se fazerem passar por Frederico II ressucitado. Era o "inovador do século", segundo Mateus Paris. E no dizer de Arnaldo de Boêmia "pensou que pudesse mudar as leis e os tempos" [42].

---

(41) G.L. 2, págs. 275 a 289 e 292 a 304.
(42) G.L. 2, págs. 276 e 277. M. García-Pelayo, *op. cit.,* pág. 90.

No *Liber Augustalis* — pelo qual dava à Sicília uma constituição política — Frederico fazia ver que "pela força imperiosa das coisas, não menos que por instinto de previdência, os príncipes das nações foram criados para refrear pela força a licença, mãe dos crimes" [43]. É a mesma preocupação central do *Defensor Pacis*, obra com a qual os pontos fundamentais do programa de Frederico representam, no dizer de Lagarde, uma "curiosa premonição". Esses pontos podem ser resumidos nas seguintes palavras: a paz, o poder, a lei, a reforma do clero [44].

O mesmo autor nota um parentesco evidente entre o *Defensor* e dois tratados escritos em defesa de Filipe o Belo e fornecendo-lhe argumentos na querela havida com o Papa Bonifácio VIII. Intitulados *Antequam essent clerici* e *Disputatio inter clericum et militem*, procediam de legistas dos mais avançados na afirmação dos direitos majestáticos, acolhendo a concepção de Frederico II sobre a força da lei e sintetizando as reivindicações fiscais e jurisdicionais das cidades italianas [45]. Marsílio não poderia ficar insensível a tais argumentos, donde o devermos ver no *Defensor Pacis* o último elo de uma cadeia de concepções reformistas iniciada com as constituições de Melfi, na Sicília, e prolongada até a França de Filipe IV e a Corte imperial de Luis da Baviera.

Deste último cumpre não esquecer o já mencionado *Apelo de Sachsenhausen*, publicado pouco tempo antes de Marsílio terminar o *Defensor Pacis*. Era a resposta de Luis da Baviera a João XXII, ao ser excomungado e deposto pelo Pontífice. Há uma frisante coincidência entre as alegações aí

---

(43) G.L. 2, pág. 277.
(44) *Ibidem.*
(45) G.L. 2, págs. 294 e 295.

contidas e a segunda *Dictio* do tratado marsiliano, especialmente no tocante às acusações contra o poder papal e no recurso ao Concílio [46].

No capítulo anterior foram indicadas outras influências que se fizeram sentir sobre o médico paduano e *maître ès arts* de Paris, contribuindo para a elaboração do pensamento expresso no *Defensor Pacis*: o ambiente político das cidades italianas, as disputas entre os papas e os imperadores, o averroísmo latino, o aristotelismo.

A *Política* de Aristóteles é a fonte principal da primeira *Dictio*, cumprindo registrar especialmente o Livro V, onde o Estagirita versa o problema das revoluções. Também são citadas a *Ética a Nicômaco*, a *Retórica*, a *Física*, a *Metafísica*, as *Analíticas*, o *De anima*, o *De generatione* e o *De motu animalium*. Note-se, entretanto, que Marsílio de Pádua não se aprofundou nos fundamentos filosóficos de suas teses. Seus comentadores observam que lhe faltava penetração metafísica. Por outro lado, ressentia-se de uma deficiente formação jurídica, donde as poucas referências a textos do direito romano e do direito canônico [47].

Há algumas citações de Cícero, Salústio, Sêneca, Fedro, Galeno e Cassiodoro, de quem um trecho sobre a tranqüilidade ou a paz dá início ao *Defensor*. Vale-se muito de uma obra histórica, o *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martinus Polonus.

Na segunda *Dictio* há copiosa transcrição de passagens do Novo Testamento, e muito pouca do Antigo, pelo qual Marsílio

(46) J.Q., pág. 22.

(47) Assim mesmo cita a *Lei das Doze Tábuas*, o *Código* de Justiniano, e do direito canônico o *Decreto*, as *Decretais* de Gregório IX, a *Sexta* e as *Clementinas*. Serve-se sobretudo do Pseudo-Isidoro, para apoiar sua argumentação em favor do poder secular. Não ignora a Doação de Constantino, e vale-se muito de uma obra histórica, o *Chronicon pontificum et imperatorum* de Martinus Polonus.

manifesta certa aversão, a exemplo do que se dava com algumas seitas do seu tempo, particularmente os cátaros [48]. É também pouco afeiçoado à tradição, citando com parcimônia os seguintes teólogos: Santo Agostinho, São Jerônimo [49], Santo Ambrósio, Santo Hilário de Poitiers, São João Crisóstomo, São Bernardo [50], as *Sentenças* de Pedro Lombardo e o *De potestati ligandi et solvendi* de Ricardo de São Vitor.

Quando de seus estudos em Pádua — primeiras letras, direito e medicina [51] —, os prehumanistas daquela cidade formavam um cenáculo, do qual participava Albertino Mussato. Os legistas, médicos e gramáticos constituiam a parte mais culta da burguesia paduana. Em Paris, na companhia de João de Janduno, lider do averroísmo parisiense, teve ao seu lado um racionalista ao extremo, mais dado à metafísica do que o autor do *Defensor Pacis.* Provavelmente por esse tempo conheceu os franciscanos Ubertino de Casale, chefe dos "espirituais", Miguel de Cesena, superior cismático destituido e excomungado, e Guilherme de Ocam, que mais tarde escreveu contra

(48) J.Q., pág. 30.

(49) Da coleção de cartas de São Jerônimo, cita erradamente a *Epistola ad Evangelum,* como sendo *ad Evandrum.* Cita também, sob o título *Expositio catholicae fidei,* uma obra pelagiana atribuida a São Jerônimo, *Symboli Explanatio ad Damasum.*

(50) É de grande importância a obra de São Bernardo na controvérsia sobre os poderes do Pontífice, estando profundamente vinculada ao seu pensamento a Bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII. Quanto ao modo de Marsílio utilizar a obra de São Bernardo, ver a observação de J. Quillet à nota 43 do capítulo anterior.

(51) J.Q.., págs. 15 e 16: NICOLAS COMMENE PAPADOPOLUS, na sua *Historia Gymnasii Patavini,* atesta que *Marsilium Patavinum impium quidem, sed doctum hominem, alumnum fuisse 'nostri gymnasii, ex quo prodiit omnibus liberalibus disciplinis instructissimus.* Segundo J. Quillet, a correspondência de Albertino Mussato dá a entender que Marsílio não terminou os seus estudos. Passando do direito à medicina, escreve a respeito aquele seu amigo:

> Quaesisti, nuum te leges audire forenses
> Maluerim, medicae potius intendere Physi. (Epistola XII)

Segundo G. MOSCA, Marsílio doutorou-se "em Medicina na sua cidade natal e em Leis em Orleans" (*Historia de las doctrinas políticas,* pág. 72).

Marsílio. Estes dois últimos refugiaram-se também junto a Luis da Baviera, quando o vencedor de Mühldorf estava em Pisa a caminho de Roma.

Até que ponto terão chegado as influências recebidas nessas diversas fases da sua vida intelectual, não está devidamente esclarecido. Um nome que não pode ser olvidado, nos seus dias juvenis, é o de Pedro de Abano, perito na arte da magia e em cujo livro *Conciliator Differentiarum* se tem visto muita afinidade com o pensamento marsiliano [52].

Apesar de João de Janduno considerar seu companheiro de estudos em Roma e de refúgio na corte de Luis da Baviera o seu melhor amigo, e não obstante reflexos marsilianos em alguns trechos do *Conciliator,* tanto Janduno como Pedro de Abano, ao tratarem de temas políticos, assumem por vezes posições contrárias às enunciadas no *Defensor Pacis.* Se ambos exerceram uma influência em Marsílio — conclui Lagarde — isto se deu "mais pela sua concepção geral do universo do que por orientações especificamente políticas" [53].

Pedro de Abano estava muito relacionado com a filosofia grega, conhecida por via dos árabes. O contacto com o Oriente favorecia-lhe estes conhecimentos e quiçá contribuisse também para os seus progressos na astrologia e na arte mágica.

É interessante notar que Frederico II, por sua vez, foi beber nas mesmas fontes, cujo acesso lhe era facilitado pela presença dos árabes no sul da Itália. E embora não se dedicasse, como João de Janduno, à metafísica, absorvido pela sua tarefa governativa, manifesta o mesmo racionalismo do lider averroísta, deduzindo todo o seu programa político de princípios estabelecidos aprioristicamente pela razão.

---

(52) G.L. 2, págs. 311 e 312.
(53) *Ibidem.*

Procedente de tais fontes e da inspiração em circunstâncias e acontecimentos políticos da época, o *Defensor Pacis* é a principal obra de Marsílio de Pádua. Seus outros livros, de significação menor, não alcançaram a mesma repercussão, e nada de substancial acrescentaram às grandes teses ali enunciadas. O *Defensor Minor* resume e confirma o tratado anterior. Nele há uma réplica às críticas dirigidas por Ocam ao *Defensor Pacis.* O *De translatione Imperii Romani* — expondo, em doze pequenos capítulos a maneira pela qual o Império passou dos romanos aos gregos (Império bizantino), depois aos francos e destes aos germanos — é obra polêmica, que aplica, a casos particulares, as idéias gerais do autor. Finalmente, o *De iurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus,* escrito em favor do divórcio de Margarida Maultasch, — com quem Luis da Baviera queria promover o casamento de seu filho, — afirma a soberana autoridade do Imperador em matéria matrimonial. Com isto Marsílio não fazia mais do que aplicar os princípios laicizadores que ensinava. Sobre o mesmo assunto, mas com mais moderação, manifestou-se Guilherme de Ocam.

Redigido num estilo prolixo e enfadonho, com estranhas peculiaridades gramaticais, o *Defensor Pacis* faz jus ao qualificativo de latim bárbaro dado ao latim da escolástica, denominação injusta quando aplicada aos grandes pensadores do século XIII. Neste ponto, é certo, Marsílio não se antecipou à Renascença, com os seus escritores preocupados em reviver a pureza e a elegância dos modelos clássicos.

As definições imprecisas e os defeitos de método têm sido objeto de reparo, suscitando, entre outras críticas, o severo julgamento de Lagarde, ao censurar Marsílio por uma insuportável "álgebra mental" [54].

---

(54) G.L. 2, pág. 50.

Capítulo III

DE ARISTÓTELES A MARSÍLIO DE PÁDUA

1. A *Política* de Aristóteles.
2. Os comentadores de Aristóteles.
3. A doutrina política de Santo Tomás de Aquino em face do aristotelismo.
4. O princípio de totalidade e o totalitarismo.
5. O naturalismo de Marsílio de Pádua.

CAPÍTULO III

DE ARISTÓTELES A MARSÍLIO DE PÁDUA

1. A Política de Aristóteles.

Como o pensamento político de Marsílio de Pádua reflete, em grande parte, a vida tumultuosa das cidades italianas do *Trecento,* assim também numerosas obras sobre a sociedade e o Estado, desde a antigüidade até aos tempos de hoje, têm sido escritas em função dos acontecimentos contemporâneos ao autor, ou recebendo a influência dos quadros institucionais da época.

Aristóteles tem diante de si o Estado-cidade da Grécia. Santo Tomás de Aquino compõe o *De regimine principum,* consagrando nas suas páginas o ideal da monarquia temperada realizado por São Luis. E Hegel concebe o Estado como suprema força espiritual, após ter contemplado Napoleão em seu cavalo branco, à frente das tropas francesas a desfilarem por Jena, divisando extasiado no Imperador a "alma do mundo".

Não é possível desvincular um filósofo, e muito menos um pensador político, do seu tempo. Mesmo quando o supere pela largueza e pelo alto vôo de suas concepções, expressas em obras imortalizadas não só pela fama como ainda pelo conteúdo de validez universal e permanente.

Foi este o caso do Estagirita, quer com a filosofia especulativa, quer com a ética e a política. Uma vez introduzidas

na Espanha e depois nos países do ocidente europeu, pelos árabes e nas primeiras traduções latinas, as obras de Aristóteles começaram a ser amplamente difundidas, ganhando um predomínio no ensino universitário e imprimindo uma nova orientação à escolástica medieval. Sua *Política,* inspirada na experiência grega, continha elementos de uma teoria da sociedade e do poder que se adaptavam aos povos da Idade Média — como se ajustariam aos da Renascença e dos tempos modernos — muito mais do que o Estado ideal descrito por Platão no diálogo sobre a *República.*

Sob o céu luminoso e o clima ameno da Hélade, cidades se espalhavam por vales e colinas, vivendo suas populações com uma organização política própria, que se reproduzia, nas linhas gerais, ao largo das costas do Mediterrâneo e nas ilhas mais próximas. Era o mundo da πόλις. Diferençava-se nitidamente dos grandes impérios orientais. Superara a fase patriarcal por que haviam passado alguns daqueles povos. E oferecia à história uma contribuição nova, um tipo peculiar de regime de Estado, que se coadunava com o sentido de equilíbrio e de harmonia do gênio grego, tão magnificamente expresso nas colunas do Partenon.

A teoria política de Aristóteles é a teoria da πόλις, o Estado-cidade. Não admira que ela despertasse o máximo interesse em Marsílio de Pádua, desejoso de ver assegurada a liberdade e restabelecida a ordem nas cidades lombardas ou toscanas, uma vez promovido o revigoramento de suas instituições.

A mensagem aristotélica apresentava-se sob vários aspectos. Compreendia princípios fundamentais, uma parte programática, uma parte descritiva e um método. Este era baseado na observação e na experiência, cabendo-lhe com toda a justeza a qualificação, segundo fórmula de nossos dias, de "empirismo

organizador". Os princípios vinham definidos desde a primeira parte da *Política,* uma espécie de introdução aos demais escritos aí reunidos. A parte programática dizia respeito ao ideal de um regime político, sem o cunho da utopia impresso na *República* de Platão. E a parte descritiva era o fruto do conhecimento que tinha o autor das instituições das cidades gregas, por ele estudadas cuidadosamente antes de elaborar a sua obra doutrinária.

Quanto a este último aspecto, importa lembrar que Aristóteles fez ou mandou fazer monografias sobre 158 constituições políticas, infelizmente perdidas. Conhecem-se apenas os fragmentos sobre a Constituição de Atenas, descobertos em 1891. Representou este trabalho um notável esforço de pesquisa sociológica, demonstrando assim Aristóteles que praticava o método de observação aplicado às ciências sociais, muito antes da sua preconização por Augusto Comte ou do sistema das monografias aperfeiçoado por Le Play [1].

Divide-se a *Política* em oito livros, sendo o último inacabado. A parte descritiva e sociológica abrange os livros IV, V e VI. Em algumas edições da *Política,* traduzida em línguas modernas, tem sido feita uma inversão na ordem desses livros, publicando-se o sétimo e o oitavo logo em seguida ao terceiro, por dizerem respeito, como este, mais à parte ideal do que às observações sociológicas.

Confinou-se Aristóteles à experiência grega. Preceptor de Alexandre o Grande, da Macedônia, não estendeu suas

---

(1) Segundo G. GURVITCH, Aristóteles entreviu os problemas fundamentais da sociologia jurídica: a micro-sociologia do direito, a sociologia diferencial do direito e a sociologia genética do direito (*Sociology of Law,* pág. 74). M. PRÉLOT considera-o fundador do direito constitucional em seus diferentes ramos — histórico, nacional, geral e comparado — e criador da ciência política enquanto esta, "estabelecendo a dinâmica e medindo o rendimento das instituições, ultrapassa o direito" (*Politique d'Aristote,* págs. XVII e XVIII).

considerações ao Império, e, enquanto o seu antigo pupilo conquistava fulminantemente os povos do Oriente, transmitia o Estagirita aos seus discípulos do Liceu, em Atenas, uma sabedoria acumulada em anos de longa reflexão. Doze anos assim lecionou, falecendo em Cálcis de Eubéia pouco tempo depois de Alexandre. E se este se impôs pela sua decisão e pela força das armas, Aristóteles foi o grande conquistador das inteligências, dando lições de metafísica, de lógica, de ética numa poderosa influência que atravessa os séculos. Sem ter militado na política, a sua *Política* foi obra de um filósofo do Estado e de um sociólogo experimental. Sendo natural de Estagira, na Trácia, e em Atenas visto sempre com as restrições então feitas aos estrangeiros, compreende-se que não tenha reagido ante a dominação macedônica, ao contrário de um Demóstenes, impelido pelos brios do patriotismo. Em 323 abandonou Atenas, para escapar aos distúrbios antimacedônicos ali ocorridos após a morte de Alexandre.

Da *Política* de Aristóteles o que cumpre aqui destacar é o conceito de sociedade política, — daí decorrendo a consideração do fim do Estado —, bem como o livro V, concernente à problemática da segurança e das revoluções. Esta problemática foi, em parte, a do *Defensor Pacis,* e a questão do totalitarismo prende-se àquele conceito fundamental.

Para Aristóteles, o Estado — ou seja, a sociedade política — é uma sociedade natural, não no sentido de primitiva, pois primitivamente havia só famílias, depois aldeias e finalmente o Estado. Natural significa, neste sentido, não o originário, mas o que tem por fim a satisfação de necessidades naturais. Necessidades estas que não são apenas as da vida vegetativa, econômica ou material de um modo geral, mas as de uma boa vida para o homem; entendendo-se por "boa vida"

não uma vida de prazeres e despreocupações, mas a vida moral ordenada à realização dos fins humanos superiores. Fim do Estado é não apenas que os homens possam coexistir, mas que possam levar uma vida digna do ser humano. Este é naturalmente sociável, e só um indivíduo que esteja abaixo da escala da humanidade ou acima dela poderá viver fora da sociedade, ou seja, um bruto ou um deus.

Tal é a lição do Livro I em seu primeiro capítulo. Aristóteles faz ver claramente que a sociedade política, longe de ser um agregado informe de indivíduos soltos, é formada por sociedades menores, a partir das famílias. Entre estes grupos componentes e a comunidade global seria um erro ver apenas uma distinção quantitativa ou de grau. Há efetivamente uma diferença de natureza, sendo que as sociedades menores precisam ser completadas a fim de que o homem tenha tudo quanto precisa. Característico da sociedade política é precisamente esta auto-suficiência, a que Aristóteles chama de "autarcia" (αὐτάρκεια).

Essa suficiência de vida não deve ser entendida apenas no sentido dos bens econômicos. Nem existe a sociedade política tão somente para garantir a todos a segurança, dentro da ordem estabelecida. Mais altos são os seus objetivos, visando a proporcionar aos homens uma vida feliz e virtuosa. A política radica-se assim na moral, dizendo Aristóteles que "para tentar uma investigação adequada sobre a constituição ideal, cumpre necessariamente determinar, em primeiro lugar, qual o modo de vida mais desejável" (2).

A resposta a esta questão está na *Ética a Nicômaco* (3). E a configuração de um Estado ético no pensamento aristotélico

(2) *Pol.*, VII, 1, 1323a, 14 e 15.
(3) *Ética a Nicômaco*, I, 8 e X, 8.

corresponde às próprias condições de vida da sociedade do seu tempo. O Estado-cidade dos gregos não era aconfessional. Tinha um caráter religioso. Desde os tempos mais remotos, como aconteceria também em Roma, cada cidade tinha seus deuses e seu culto próprio, a exemplo de cada família, onde se veneravam os antepassados, sendo o chefe de família o sacerdote do culto doméstico. Ã autoridade civil cabia, nas cidades, uma função religiosa e ao mesmo tempo moral. Ao Estado, na concepção de Platão como na de Aristóteles, era assinalada a tarefa de morigerar os costumes e encaminhar os homens à prática da virtude. Mas um e outro preconizavam esta ação moralizadora de modo muito diferente. Opunha-se Aristóteles ao coletivismo do autor da *República,* criticando o regime da comunidade de mulheres e da comunidade de bens preconizado por Platão.

Isso, entretanto, não quer dizer que o Estagirita fosse imune àquele socialismo de Estado que impregnou a Cidade antiga e que só com o Cristianismo desapareceu.

Tanto assim que no primeiro capítulo do Livro VIII, versando acerca da educação, escrevia Aristóteles: "ninguém contestará que a educação da juventude requer especial atenção do legislador. Efetivamente, o descuido no cumprimento deste dever é danoso para o Estado e suas constituições, pois a educação deve adaptar-se à forma particular de constituição: cada forma de constituição tem suas peculiaridades, que asseguram de ordinário a conservação do Estado e lhe presidem o estabelecimento; por exemplo, os costumes democráticos geram uma democracia e os costumes oligárquicos geram uma oligarquia, sendo que uma constituição é tanto melhor quanto melhor for o espírito do qual ela procede. Além disto, todas as potencialidades e todas as artes supõem, com vistas ao exercício de

cada uma delas, uma educação preliminar e hábitos prévios, requerendo-se evidentemente o mesmo para a prática da virtude.

"E pois que há um fim único para todo o Estado, é manifesto igualmente que a educação precisa necessariamente ser uma e idêntica para todos, devendo o encargo de ministrá-la depender da comunidade e não da iniciativa privada, ao contrário do que se faz atualmente, pois a cada homem cabe educar os seus filhos em particular e dispensar-lhes um ensino segundo suas idéias pessoais, como ele o entende. Ora, as coisas que interessam à comunidade toda devem ser objeto de um exercício comum. E ao mesmo tempo não é exato pensar que um cidadão se pertence a si mesmo: na realidade, todos pertencem ao Estado, uma vez que cada cidadão é uma parte do Estado, e o cuidado de cada parte deve naturalmente ser orientado para o bem do todo" (4).

Prosseguia Aristóteles elogiando os espartanos, pelo seu sistema de educação, transformada esta em missão exclusiva do Estado.

No trecho que acaba de ser reproduzido, vê-se a aplicação de um princípio enunciado logo ao início da *Política,* mas aplicação levada ao extremo de um estatismo sugerido no espírito do autor pelo teor geral de vida dos povos da Grécia, e aliás de todos os povos antigos. O mesmo princípio poderia ser reconhecido como verdadeiro sem que se fosse levado a tais conclusões. Ve-lo-emos admitido por Santo Tomás de Aquino, mas com a devida precisão que, procedendo dos princípios da filosofia cristã, o impedia de tirar daí conseqüências que acabassem por fazer do totalitarismo espartano um modelo político (5).

(4) *Pol.,* VIII, 1, 1337a, 20 a 30.
(5) Cf. *infra* números 3 e 4.

O Estado — quer dizer, a Cidade, a πόλις (6) — é, como vimos, resultante da reunião de famílias e aldeias, constituindo uma comunidade global e auto-suficiente. Ora, toda comunidade forma-se tendo em vista um bem, uma vez que as ações humanas sempre se dirigem a algo que é um bem para o agente. Daí conclui Aristóteles que "se todas as comunidades visam a um determinado bem, a comunidade superior às demais e que inclui todas as outras, visa, por sua vez, mais que as outras, a um bem supremo e mais elevado. Esta comunidade é chamada o Estado, é a sociedade política" (7).

Este bem é um bem de natureza moral, capaz de fazer o bom cidadão, o homem plenamente integrado na πόλις (8). Tal é o objeto do Livro III, depois de terem sido estudados, no Livro I, o governo doméstico, as relações entre senhor e escravo, a sociedade conjugal e o poder paterno, e no Livro II a propriedade.

Aquele monopólio educacional do Estado não se coaduna com estas considerações sobre a família, e especialmente com

---

(6) Distinga-se a "Cidade" no sentido de *Civitas*, πόλις, da "cidade" como expressão da urbe. Vêm a propósito estas considerações de M. DEFOURNY (*Aristote, Étude sur la politique*), transcritas por M. PRÉLOT, *op. cit.*, pág. 7, em nota: "Urbe (*ville*) e Cidade (*Cité*) não coincidem. O Estado ateniense é muito mais vasto que a urbe de Atenas. Além do território ocupado pelos moradores da urbe (*les citadins*), ela compreende o território agrícola, os campos circunjacentes, a Ática semeada de herdades e de aldeias. Parece-se com um cantão suíço... O fenômeno geográfico e o fenômeno político dão-se as mãos, um Estado sem cidade é uma organização sem músculo cardíaco". Por sua vez, explica J. TRICOT, em nota ao Livro I da *Política*: "A cidade (*cité*) é uma comuna independente e autônoma, tendo por centro uma urbe (*ville*) muitas vezes fortificada e situada num território não muito extenso. É formada pelo conjunto dos cidadãos que participam do mesmo culto, dos mesmos direitos, dos mesmos encargos, e que vivem sob a mesma constituição. Os Gregos, e Ar. mais que qualquer outro, sempre consideravam a πόλις como a perfeição da organização política, e jamais se elevaram à concepção de uma sociedade pan-helênica mais ampla, de uma nação constituída em Estado. Apenas reconheceram a necessidade de alianças temporárias e precárias entre as cidades para enfrentar um adversário comum". Cf. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité Antique* e G. GLOTZ, *La Cité grecque.*

(7) *Pol.*, I, 1, 1252 a, 5.

(8) *Pol.*, III, 1 e 2.

a rejeição do comunismo platônico nos dois primeiros capítulos do Livro II, onde ao mesmo tempo é condenada a exagerada unificação do Estado.

Mas o fato é que Aristóteles dá grande ênfase à primazia do Estado, afirmando que a sociedade política, pela sua natureza, é anterior à família e a cada um dos indivíduos, isto é, às suas partes componentes. A precedência histórica das famílias é reconhecida de início, mas o que se afirma agora é uma anterioridade lógica e não cronológica, ou seja, a anterioridade do todo sobre a parte.

Explica Aristóteles: "O todo, com efeito, é necessariamente anterior à parte, pois quando se destrói o corpo inteiro, o pé ou a mão não existem mais, senão por simples homonimia e no mesmo sentido em que se fala de uma certa mão esculpida na pedra. A mão, neste caso, seria sem vida. Ora, as coisas se definem por sua função, sua potencialidade, de maneira que quando elas não estão já em condições de realizar sua função, não se deve mais dizer que elas sejam as mesmas coisas que eram antes, mas somente que elas têm o mesmo nome. É evidente, pois, que, nestas condições, também o Estado, por sua natureza, é anterior ao indivíduo; se, com efeito, o indivíduo, isoladamente considerado, é incapaz de se bastar a si mesmo, ele será em relação ao Estado como, nos outros exemplos, as partes o são em relação ao seu todo. Quanto ao homem incapaz de participar de uma comunidade, ou que não experimente a necessidade disto, por se bastar a si mesmo, não é parte alguma do Estado, e por conseguinte ou é um animal inferior ou um deus" [9].

A problemática da segurança do Estado é focalizada a propósito das diferentes modalidades de constituição, no sen-

(9) *Pol.* I, 2, 1253 a, 20 a 29.

tido de regime político. As revoluções têm diversas causas, dependendo do regime de que se trate: democracia, oligarquia, aristocracia ou monarquia. Adepto de um regime misto, Aristóteles vê na moderação do exercício do poder e na prática da justiça pelos governantes o segredo da estabilidade política, perturbada pelas revoluções. Lutas de classes ou entre partidos e facções, competições provocadas pela ganância ou pela ambição, rivalidades entre oligarcas, transformação da monarquia na tirania despertando a revolta dos súditos, tudo isto é considerado nos capítulos do Livro V, ganhando relevo, entre tais explanações, a idéia de que a distribuição adequada do poder político é um dos elementos que mais contribuem para a conservação da ordem e estabilidade.

Analisando as causas gerais das revoluções, e suas causas particulares nos diversos regimes, Aristóteles faz um estudo de psicologia social, válido até hoje pelas observações referentes à prudência que devem ter os governantes, ao que deve ser o seu espírito de justiça e às reações provocadas pelo abuso do poder. O problema é simplificado diante das circunstâncias de uma época que estava longe de ter o caráter revolucionário das sociedades modernas. Então a sociologia do fenômeno revolucionário se reduzia à psicologia da revolução. No mundo atual, desde 1789, com a revolução como força mundial organizada, a guerra subversiva e, mais recentemente, a "contestação global", o problema tomou outro aspecto, e a sociologia da revolução apresenta uma complexidade muito maior [10].

---

(10) De Augustin Cochin, em seus estudos sobre as sociedades de pensamento no século XVIII, até Bernard Fay ou Léon de Poncins em nossos dias, muito se tem escrito a respeito. Ortega y Gasset chamou a atenção para a "rebelião das massas", e George Uscatescu para "rebelião das minorias". Rosenstock-Huessy, em *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen,* estudou a revolução européia desde a época de Marsílio de Pádua até aos nossos dias.

Referindo-se às "causas da tranqüilidade e do seu contrário na cidade ou reino" — questão central do *Defensor Pacis* — Marsílio de Pádua recebia as lições de Aristóteles, fazendo ver, porém, que a causa singular e principal das perturbações existentes no "reino itálico" não podia ter sido conhecida pelo Estagirita e não existia no seu tempo. Era, a seu ver, a pretensão pontifícia à *plenitudo potestatis* (11).

Mas vejamos qual foi, antes de chegar a Marsílio, o itinerário percorrido pela filosofia política de Aristóteles no ambiente da escolástica medieval.

2. Os comentadores de Aristóteles.

Nos fins do século XIII a *Política* de Aristóteles já tinha sido por vários autores comentada e difundida.

O título de *Commentator,* atribuido a Averroes, muito mais perfeitamente cabe, por antonomásia, àqueles que melhor penetraram no pensamento do Estagirita, ao mesmo tempo que o assimilavam à síntese da filosofia cristã: Alberto Magno e seu discípulo Tomás de Aquino, este, aliás, designado por Egídio Romano como o *Expositor.* Com as suas exposições sobre a *Ética* e a *Política,* seguindo o texto original na tradução de Guilherme de Moerbeke, forneceram ambos um precioso material de estudo utilizado por seus contemporâneos e pelos continuadores de uma linha de pensamento que, renovada três séculos depois em Salamanca e Coimbra, chega até aos nossos dias.

Fazendo da sociedade política seu objeto de investigações, compreendem que a πόλις aristotélica, vertida para o latim por

(11) D.P., D. I, 2 e 3; XIX, 1. Além destas passagens, numerosos capítulos da segunda *Dictio* tratam longamente do assunto.

aquele tradutor com a palavra *civitas,* é "um termo abstrato, englobando todas as comunidades políticas, quer sejam limitadas pelos muros de uma cidade, quer se estendam à zona de influência de um principado territorial" [12]. Donde o empregarem expressões equivalentes de um alcance mais geral, tendo em vista as realidades sociais do seu tempo e servindo-se de uma linguagem válida para condições diversas na organização dos povos: *communitas politica, civilis communicatio, communicatio politica, ordinatio politica, civilis multitudo, civitas vel regnum* e mesmo *civitas vel provincia.*

Jaime de Viterbo, tomista eclético, no *De regimine christiano,* confronta a *Política* de Aristóteles com a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho e as *Etimologias* de Santo Isidoro de Sevilha, um e outro distinguindo a família, a cidade e o reino. E acrescenta que *civitas* é tomada no sentido genérico de comunidade política *hominum multitudo societatis vinculo adunata.* Nesta acepção, o reino é uma cidade maior do que as outras e a cidade é um pequeno reino [13].

Pela mesma época, Engelberto de Admont invoca Santo Agostinho para completar Aristóteles [14], sendo de notar na sua linguagem, apta a expressar as realidades do século XIV, uma aproximação da noção moderna de Estado. Assim é que nos fala da unidade política, resultante da pátria, da língua, dos costumes e das leis [15]. Enumera os diversos tipos de comunidade em círculos concêntricos: família, aldeia, cidade, nação

---

(12) G.L. 2, pág. 86.
(13) G.L. 2, pág. 87.
(14) *Ibidem.* No *De ortu et fine Romani Imperii* escreve ENGELBERT DE ADMONT (ou de Volkersdorf): *Augustinus vero decimo nono libro* de Civ. Dei, *comprehendens vicum sub civitate et gentem sub regno, tanquam partem sub toto, ponit tres communitates tantum, scilicet domus, urbis, et orbis.*
(15) *De ortu et fine Romani Imperii: et quarta communitas est gens tota, quae est communitas unius linguae et patriae et morum ac legum.* (apud G.L. 2, pág. 88).

(*gens*), universo. O *regnum* une as cidades na *gens*, constituindo a comunidade perfeita que, agregada ao império, proporciona a *ultima et excellentissima felicitas* [16].

Semelhantemente Dante, no *De Monarchia*: "As nações, os reinos e as cidades acusam diferenças de temperamento, que justificam a diversidade de suas leis. mas o gênero humano conhece objetivos comuns, perseguidos por todas as comunidades, sendo, pois, conveniente, subordinar estas a uma regra comum e submetê-las a uma direção universal" [17].

Civitas vel regnum torna-se expressão corrente. Empregam-na Godofredo de Fontaines, João de Paris, Egídio Romano e outros.

Trata-se da comunidade perfeita, no sentido aristotélico. Não que com isto queiram afirmar uma superioridade da sociedade política em relação à comunidade familiar, quanto à força interior dos vínculos que ligam os seus membros. Num tempo em que ainda não fôra feita a distinção de Tönnies entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*, nem por isso se deixava de ver na família um sentido comunitário mais profundo, cabendo à *civitas vel regnum* os característicos do tipo associativo que aquele sociólogo alemão configura como "sociedade" ou *Gesellschaft*. Mas o que se queria era fazer ver — segundo o ensinamento de Aristóteles — que a sociedade política permitia atingir a auto-suficiência a que tendem os grupos sociais menores. Assim, Pedro de Auvergne, continuador dos Comentários de Santo Tomás à Política de Aristóteles, dirá, nas suas *Questiones super Politicam*, que só o *regnum* pode assegurar a suficiência de vida [18]. Sociedade perfeita, portanto, no sen-

---

(16) *Ibidem.*
(17) *De Monarchia*, XIV, 5.
(18) G.L. 2, pág. 87.

tido de tornar plenamente realizada ou completada (de *perficere*) a sociabilidade humana, à busca dos bens necessários para manter a humana existência e assegurar a todos a vida boa, assinalada por Aristóteles como razão de ser da existência em comum.

Mas essa auto-suficiência traz como conseqüência o reconhecimento da capacidade da *civitas* para uma plena independência, sem estar sujeita a uma sociedade superior ou a um poder mais alto. Donde a idéia de soberania, delineando-se no plano doutrinario, ao mesmo tempo em que, na ordem prática, o poder político afirmava progressivamente a sua superioridade em relação às autoridades senhoriais.

Da mesma consideração sobre a natureza e o fim da sociedade política, vemos deduzir-se a superioridade do bem comum, sendo a lição de Aristóteles a respeito do assunto comentada por Santo Alberto Magno e por Santo Tomás nas exposições que dedicaram à *Ética a Nicômaco* e à *Política*[19].

Finalmente, cumpre destacar o alcance de mais uma das teses fundamentais da política aristotélica recebidas pelos seus comentadores: a sociabilidade natural do homem. Este princípio, um dos pontos de partida de toda a doutrina do Estagirita, vinha cortar o passo a qualquer concepção da origem contratual da sociedade, no sentido de um artifício proveniente simplesmente das vontades dos indivíduos ou partes contratantes. Por outro lado, fazia dar um valor mais positivo à sociedade política, no concernente aos bens por ela proporcionados ao homem, deixando de ver-se no Estado e na autoridade uma conseqüência do pecado original, como se ensinara na época patrística.

---

(19) Cf. *infra,* número 4.

A sociedade política é menos devida a uma convenção do que a uma necessidade da natureza, no que esta tem de especificamente humano. Como a família, embora não na mesma e igual medida, ela nasce de aspirações profundas da natureza moral do homem. Não se trata, pois, apenas de uma suficiência de bens materiais necessários para assegurar a subsistência de cada um e completar a ação das sociedades menores. A procura destes bens força o homem a unir-se aos seus semelhantes, para melhor prover à sua existência, mas é ainda mais imperioso o sentido moral inato que o impele à sociedade. Esta não resulta nem de uma convenção arbitrária, nem de um movimento instintivo cego. Assim se distingue a sociabilidade humana do instinto gregário das abelhas, das termitas e de outros animais que levam vida de relação. No primeiro capítulo do Livro I da *Política* Aristóteles concluia: "O que distingue o homem de um modo especial é que ele percebe o bem e o mal, o justo e o injusto,e todos os sentimentos da mesma ordem, cuja comunicação constitui a família e a sociedade política (πόλις)". O homem aspira à sociedade porque só ela lhe permite *comunicar-se,* como o exige sua natureza intelectual, e *ordenar-se,* como o exige sua natureza moral.

Na ética e na filosofia política de Aristóteles, os seus comentadores medievais vão buscar ensinamentos dos mais valiosos, não só a respeito da sociedade e da autoridade, mas ainda no concernente aos fundamentos do direito e à idéia de justiça. Esta é profundamente analisada no Livro V da *Ética a Nicômaco,* e a distinção entre o direito natural e o direito positivo vem confirmar e esclarecer as lições recebidas do estoicismo, do direito romano, da patrística e da escolástica anterior ao século XIII [20].

---

(20) Cf. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédecesseurs.*

Dessa tradição de pensamento, que chega até Dante [21], diverge o aristotelismo averroísta, linha na qual sobressaem os nossos já conhecidos Pedro de Abano e João de Janduno. A influência por estes exercida sobre o espírito de Marsílio de Pádua terá contribuido para reforçar a posição heterodoxa do autor do *Defensor Pacis* em face do aristotelismo cristão.

3. A doutrina política de Santo Tomás de Aquino em face do aristotelismo.

Entre os comentadores de Aristóteles nenhum se equiparou a Santo Tomás de Aquino, nem pela acuidade de interpretação, nem pela clareza no modo de expor, com a singeleza e limpidez da sua linguagem.

Deixando de lado os Comentários à *Metafísica* e a outras obras de filosofia especulativa, para nos restringirmos ao tema desta dissertação, temos que ficar apenas com suas exposições acerca dos dez livros da *Ética a Nicômaco* e dos primeiros livros da *Política* — *In libros Politicorum Aristotelis expositio* —, estes últimos até o Livro III, lição 6, sendo os restantes continuados por Pedro de Auvergne. Aí se encontram os elementos para completar o conhecimento da doutrina política do Aquinense, cujas principais fontes são o *De regimine principum* (do Livro II, capítulo 5 em diante, a cargo de Ptolomeu

---

(21) Dante, ao que parece, não leu a *Política* de Aristóteles, mas se empolgou com a *Ética a Nicômaco* — *la tua Etica,* segundo lhe diz Virgilio (*Inf.,* XI, 80). Leu-a e meditou-a com os Comentários de Santo Tomás de Aquino. Na sua linguagem poética, enunciou garbosamente a tese aristotélica da sociabilidade natural do homem:

sarebbe il peggio
per l'uomo in terra, se non fosse cive. (*Par.,* VIII, 116)

E aliás não era Aristóteles, para Dante, *il maestro di color che sanno?* Cf. E. Gilson, *op. cit.,* págs. 135 e 215 a 218 (o autor considera a influência da *Ética a Nicômaco* no *De Monarchia* e no *Convivio*).

de Luca), importantes passagens da *Summa Theologica* e trechos esparsos da *Summa contra Gentiles* e de outras obras menores. A *Ética a Eudemo* e a *Grande Ética,* outros tratados de filosofia moral de Aristóteles, não foram comentados por Santo Tomás.

Não cabe aqui resumir a política tomista, nem mesmo destacar as suas teses fundamentais. Com vistas à formação do pensamento de Marsílio de Pádua, na seqüência do aristotelismo medieval, e particularmente à idéia do totalitarismo que se possa depreender das concepções marsilianas, há um ponto capital a considerar: o fim da sociedade política, ou seja, a noção de bem comum, a superioridade deste em relação aos bens particulares, a subordinação do indivíduo à sociedade como parte de um todo.

São assuntos que vimos focalizados por Aristóteles e que Santo Tomás retoma nas perspectivas da filosofia cristã. Da síntese aristotélico-tomista resultará o princípio de totalidade, cujo errado entendimento e as falsas aplicações conduzem alguns autores à sua corrupção no totalitarismo.

Transmite-nos Santo Tomás os conceitos de Aristóteles sobre a sociedade perfeita, o primado do bem comum e a dignidade da ciência política.

A noção de *sociedade perfeita* encontra-se às primeiras páginas do *De regimine principum:* "Competindo ao homem viver em multidão, por não se bastar a si mesmo para as necessidades da vida, caso permaneça isolado, acontece que tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais auto-suficiente for para atender a essas necessidades. Tem a família, no lar, algo de suficiente para a vida, quanto aos atos de nutrição, geração da prole e outros semelhantes; o mesmo ocorre numa aldeia, no pertinente à vida profissional; e também numa

cidade, que é a comunidade perfeita, quanto a todas as coisas necessárias para a vida; a ainda mais numa província, em razão das exigências da solidariedade guerreira e do mútuo auxílio contra os inimigos" [22].

O *primado do bem comum* é afirmado no comentário ao primeiro livro da Ética. O bem é o que todos os seres desejam, enquanto tendem para a sua perfeição. Conseqüentemente, é o fim, é a causa final, ou seja, a primeira das causas, pois a não ser por um fim ou bem a causa agente não se põe em movimento, e nada se faz. Ora, "quanto mais elevada é uma causa, mais ela se torna difusiva. Donde se segue que o bem, que tem razão de causa final, é tanto mais eficaz quanto mais se comunica a numerosos seres. Eis a razão pela qual, diante de um mesmo bem para o indivíduo e para a cidade, é claro que é muito mais importante e mais perfeito procurar e defender o bem de toda a cidade que o bem de um só homem. Dado o amor que deve existir entre os homens, cabe ao homem conservar o bem mesmo de um só indivíduo. Mas é muito melhor e mais divino (*multo melius et divinius est*) testemunhar este amor a toda a nação e às cidades (*toti genti et civitatibus*). Ou se, certamente, é desejável, por vezes, testemunhar seu amor a uma só cidade, é muito mais divino fazê-lo por toda a nação, que contém muitas cidades. E diz-se que isto é mais divino porque é mais semelhante a Deus, última causa de todos os bens" [23].

Daí decorre a eminente *dignidade da ciência política.* Bodin veio a chamá-la *la princesse des sciences* [24], e antes dele já Aristóteles e Santo Tomás sabiam ter em devido apreço a

---

(22) *De reg. princ.*, I, 1.
(23) *In I Eth.*, lect. II, 30.
(24) Apud M. de la Bigne de Villeneuve, *Principes de Sociologie Politique*, pág. 6.

política, sem lhe dar um valor absoluto — sem a emancipar da ética, à moda de Maquiavel — mas inserindo-a na ordem moral, e dando a esta uma fundamentação metafísica.

Neste ponto, porém, Santo Tomás completa e retifica Aristóteles. Na Cidade grega, como foi dito acima, não havia uma distinção entre a esfera do poder civil e a do poder espiritual. Não se conheciam duas sociedades perfeitas: a Igreja e o Estado. Somente a πόλις tinha o caráter da *communitas perfecta.* A ciência política era, pois, a ciência absolutamente superior, pois ordenar para o bem comum é mais perfeito do que ordenar para o bem individual. Mas nas sociedades cristãs este monismo desapareceu, e, além do poder do Estado, promovendo o bem comum temporal, fazia-se sentir a ação da Igreja, ordenando os homens para o bem universalíssimo, isto é, para a sua finalidade ultra-terrena.

Por isso, embora reconhecesse a dignidade da ciência política, Santo Tomás colocava a teologia num plano superior, vendo no bem comum temporal um fim a ser ordenado ao fim último da vida humana. Posição esta evidentemente resultante da concepção cristã da vida, impedindo radicalmente de fazer do fim do Estado um fim absoluto, de valorizar o Estado como um absoluto ético e de fazê-lo substituir a Igreja na direção moral das consciências, consoante ocorre com o Estado totalitário [25].

---

(25) Eis o final da lição 2, no citado Comentário ao Livro I da *Ética a Nicômaco: Sciendum est autem, quod politicam dicit principalissimam, non simpliciter, sed in genere activarum scientiarum, quae sunt circa res humanas, quarum ultimum finem politica considerat. Nam ultimum finem totius universi considerat scientia divina, quae est respectu omnium principalissima. Dicit autem ad politicam pertinere considerationem ultimi finis humanae vitae: de quo tamen in hoc libro determinat, quia doctrina huius libri continet primae elementa scientiae politicae.*

A consideração da finalidade transcendente do homem, acima do bem comum da sociedade política, permite a Santo Tomás afirmar o princípio de totalidade sem que este venha a transformar-se em expressão de totalitarismo, isto é, de absorção do indivíduo, como parte, pelo Estado, como todo. Disto não se livrou inteiramente Aristóteles, como nos mostra a tese por ele sustentada no sentido de um exagerado dirigismo estatal da educação [26].

O princípio de totalidade, aplicado à vida social, consiste em reconhecer que o homem, como parte, está subordinado ao interesse comum da sociedade, que é o todo. Mas esta subordinação não se dá de um modo absoluto. Pois se a sociedade política é um todo, em relação aos indivíduos e às comunidades menores que a formam, ela é por sua vez uma parte em relação à humanidade, a qual, por sua vez, se insere no todo do universo.

O destino do homem não se confina ao da πόλις ou *Civitas*. Donde o princípio de que o homem não é feito para o Estado, mas sim o Estado para o homem. Isto não quer dizer que o bem comum da sociedade política exista para o bem privado de cada um — o que seria contra o princípio de totalidade —, mas sim que o homem, embora parte subordinada ao todo da coletividade à qual pertence, é ordenado para um fim superior ao desta própria coletividade, na qual deve encontrar não obstáculos, porém condições favoráveis à consecução de tal fim.

Há, para esclarecer devidamente o assunto, um texto capital de Santo Tomás, na Suma Teológica, acentuando que o homem não se ordena à sociedade política segundo todo o seu ser e segundo tudo quanto lhe pertence: *homo non ordi-*

---

(26) Cf. *supra*, n.º 1.

natur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua [27].

Daí não se deve concluir — pondera Charles De Koninck — que a sociedade política seja subordinada à pessoa singular enquanto tal. "Santo Tomás quer dizer apenas que o homem não é ordenado só à sociedade política. Ele não é segundo todo o seu ser parte da sociedade política, pois o bem comum desta é um bem comum subordinado. O homem é ordenado a esta sociedade apenas enquanto cidadão. Embora o homem, o indivíduo, o membro de família, o cidadão civil, o cidadão celeste, etc., sejam o mesmo sujeito, eles são formalmente diferentes". Prossegue o mesmo autor observando que o totalitarismo identifica a formalidade *homem* à formalidade *cidadão,* quando na verdade se trata de formalidades distintas, subordinadas umas às outras segundo a ordem dos bens. Enfim, não pode o homem "ordenar-se só ao bem da sociedade política, mas deve ordenar-se ao bem do todo perfeitamente universal, ao qual todo bem comum inferior deve ser expressamente ordenado" [28].

4. O princípio de totalidade e o totalitarismo.

Em várias passagens de suas obras, Santo Tomás enuncia o princípio em questão, princípio há mais de vinte e quatro séculos expresso, na sua significação substancial, mas também há mais de vinte e quatro séculos sujeito a aplicações errôneas, como faz ver Jean Madiran [29].

O princípio de totalidade e o da primazia do bem comum são correlativos. E daí decorre a excelência da ciência polí-

---

(27) Ia. IIae., q. 21, a. 4, *ad tertium.*
(28) C. de Koninck, *De la primauté du bien commun,* págs. 66 e 67.
(29) J. Madiran, *Le principe de totalité,* págs. 11 e 19.

tica, ciência de natureza arquitetônica, pois assim como a um arquiteto cabe dirigir todos os trabalhos para o levantamento de um edifício, encadeando as partes componentes na unidade da construção, assim também a política dá normas para a ordenação de todos os elementos que formam a comunidade global e para a coordenação das atividades particulares em vista do bem do conjunto.

"O bem particular é ordenado ao bem comum como ao seu fim", escreve Santo Tomás; "pois o ser da parte existe para o ser do todo. Donde se segue que o bem de toda a nação é mais divino que o de um só homem" (30).

No mesmo sentido: "O bem universal prevalece sobre todo bem particular, da mesma forma que o bem de uma nação é melhor que o bem de um só; pois a bondade e perfeição do todo prevalecem sobre a bondade e a perfeição da parte" (31).

Ao tratar da justiça, na Suma Teológica: "Todos os que compõem uma comunidade devem ser comparados à comunidade como as partes ao todo. A parte enquanto tal pertence ao todo; segue-se que qualquer bem da parte é ordenável ao bem do todo" (32).

E no tratado das leis: "A bondade de uma parte se aprecia em função do todo. Por isso diz Santo Agostinho no

---

(30) *Contra Gent.*, III, 17.

(31) *Contra Gent.*, I, 41. A palavra "nação", nos dois trechos que acabam de ser citados, é tradução do que Santo Tomás designa por *gens*. Veja-se mais esta passagem: *Optimum autem in omnibus entibus creatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit, sicut et in rebus humanis bonum gentis est divinius quam bonum unius* (*Contra Gent.*, II, 42). O sentido da expressão *divinius* é explicado no texto mais acima transcrito do Comentário à *Ética* (*In I Eth.*, lect. II, 30).

(32) IIa. IIae., q. 58, a. 5. Compare-se com mais estes trechos da *Contra Gent.*: *Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum* (I, 86); *in omnibus enim perfectio totius praeeminet perfectioni singularium partium* (II, 44); *Manifestum est partes omnes ordinare ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt* (III, 112).

Livro III das *Confissões,* "ser viciada uma parte que não se adapta ao todo". Sendo, pois, o homem uma parte da cidade, é impossível que ele seja bom se não for devidamente proporcionado ao bem comum; e o todo não pode ser bem constituído se as partes não lhe forem proporcionadas. Por isso é impossível que o bem comum da cidade resplandeça se os cidadãos não tiverem virtude, ao menos aqueles a quem cabe governar. Quanto aos demais, para o bem comum da cidade é suficiente que sejam virtuosos no concernente à obediência devida aos governantes" [33]. Prossegue lembrando a ponderação de Aristóteles no Livro III da *Política,* onde faz ver que substancialmente a virtude do príncipe e a do homem de bem deve ser a mesma, o que não ocorre com o simples cidadão, pois este pode ser um bom cidadão sem ser um homem virtuoso.

A parte enquanto tal pertence ao todo, razão pela qual é perfeitamente compreensível que, em se tratando do bem do todo, sacrifícios sejam exigidos da parte. Sacrifícios que podem ir desde a contribuição dos indivíduos para atender aos encargos financeiros legalmente impostos, até ao tributo da própria vida, em hipótese de guerra. O caso é versado ao ser suscitada a questão de saber se as leis humanas impõem uma obrigação no foro da consciência (questão 96, artigo 4 da *Prima Secundae*).

Verifica-se uma analogia com o que ocorre com o corpo humano: "A parte é sempre ordenada ao todo, como o imperfeito ao perfeito. Por conseguinte, toda parte existe naturalmente em vista do todo. Assim, se para a salvação do corpo, for necessária a amputação de algum membro — quando, por exemplo, este fique corrompido e possa infeccionar os demais — é laudável e salutar que se proceda a uma tal amputação" [34].

---

(33) Ia. IIae., q. 92, a. 1, *ad tertium.*
(34) IIa. IIae., q. 64, a. 2.

Enfim, "o bem do todo prevalece sobre o bem da parte. Por isso, a um governo prudente cabe negligenciar algum defeito de bondade na parte, para aumentar o bem do todo" (35).

Há um aspecto de magno alcance a considerar no tocante às relações entre o bem da parte e o bem do todo, isto é, entre o interesse de cada um dos particulares e o bem estar geral. Um não pode, na verdade, existir sem o outro. Tais interesses — os dos indivíduos ou dos grupos menores e o da comunidade global — entrelaçam-se na urdidura da vida social. Uma vez bem entendidos, não há oposição entre eles, mas reciprocidade.

É o que observa o Aquinense, ao discorrer sobre a prudência governativa: "aquele que procura o bem comum do povo procura, por via de conseqüência, o seu próprio bem, por duas razões. Primeiramente, porque o bem particular não pode existir sem o bem comum da família, da cidade ou do reino. Daí o dizer Valério Máximo dos antigos romanos que "preferiam ser pobres num império rico a ser ricos num império pobre". Em segundo lugar, porque, sendo o homem uma parte da família e da cidade, deve considerar o seu bem em relação ao que é prudente para o bem do povo; pois a boa disposição de uma parte é de se entender segundo sua relação com o todo" (36).

Outra observação a ressaltar, feita na segunda parte da Suma, a respeito da primazia do bem comum, é que este é superior ao bem privado *quando ambos pertencem ao mesmo gênero* (37). Evidentemente o bem comum de um formigueiro

---

(35) *Contra Gent.*, III, 71.

(36) IIa. IIae., q. 47, a. 10, *ad secundum.*

(37) IIa. IIae., q. 152, a. 4, *ad tertium: bonum commune potius est bono privato si sit eiusdem generis: sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus.* Cf. J. MADIRAN, *op. cit.*, pág. 48.

ou o de uma colmeia não podem ser postos acima do bem particular de um só homem.

O totalitarismo é a deturpação do princípio de totalidade. Absorvendo inteiramente o homem na coletividade, faz de cada indivíduo uma peça da máquina estatal, anulando-lhe a personalidade e colocando incondicionalmente a razão de Estado acima do destino pessoal do homem. O Estado se personifica não como órgão coordenador de unidades menores autônomas — dotado de personalidade moral ou jurídica —, mas como se fosse uma substância, o gigante da visão de Hobbes. E o bem comum deixa de ser a organização dos bens particulares para se tornar o bem singular dessa entidade monstruosa [38]. A sociedade fica reduzida a um formigueiro ou uma colmeia, e o Estado, fonte de todos os direitos, arroga-se poderes ilimitados, dispondo da vida humana a seu talante.

A lei nacional-socialista da esterilização dos tarados ou as lavagens cerebrais nos regimes totalitários contemporâneos mostram até que ponto pode chegar essa deturpação brutal de um princípio que em si mesmo não faz mais do que exprimir a ordem natural das coisas.

O Estado totalitário subverte a ordem natural e integra o homem na sociedade política *secundum se totum et secundum omnia sua.* Nada mais falso. Se o homem é uma parte do corpo social, não o é, entretanto, no mesmo sentido em que a mão é parte do corpo biológico. Um organismo é um todo dotado de unidade essencial, e forma uma substância, da qual fazem parte os respectivos órgãos, que não podem viver por si, mas só na dependência dêsse todo orgânico no qual estão integrados. A sociedade, porém, não é uma substância, é um

---

(38) *El monstruo del Estado,* no dizer de R. M. McIver, no seu livro *Leviathan and the people,* traduzido para o castelhano com aquele título.

todo em que há uma unidade de ordem. Substância é cada homem que a compõe, segundo a clássica definição de pessoa dada por Boécio: substância individual de natureza racional.

Por outras palavras, num corpo vivo cada parte — isto é, cada órgão, cada membro — é destinado ao bem de todo o organismo. Ao passo que a sociedade, que pode ser comparada e não identificada a um corpo ou a um organismo, deve ordenar-se ao bem de todos e de cada um dos seus membros. Donde o significado do bem comum: não a soma dos bens particulares, mas um bem difusivo, que se estende por todos, proporcionando-lhes condições para *viver* e *viver bem,* como dizia Aristóteles.

O totalitarismo implica uma substancialização do Estado. E por isso as doutrinas em que ele tem encontrado os seus fundamentos ideológicos, umas mais, outras menos abertamente, tendem a fazer do indivíduo um acidente. Próximo de nós, o universalismo de Othmar Spann atribui aos indivíduos realidade e existência somente na medida em que são partes integrantes de um todo. Mais remotamente, Marx sustenta que a sociedade determina a consciência de cada homem. E antes de todos eles, Hegel faz do Estado o espírito objetivo, pretendendo que só enquanto membro do Estado o indivíduo possui objetividade, verdade e moralidade [39].

Não se confunda, pois, o princípio de totalidade com o totalitarismo. Nem se considerem os primeiros desvios havidos, desde o tempo de Aristóteles, na aplicação de tal princípio, como plena e consciente expressão de uma concepção do Estado totalitário. Mas é certo, como veremos, que, perdendo o sen-

---

(39) Cf. J. MESSNER, *Etica social, politica y económica,* págs. 168 a 176, reportando-se a HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts,* §§ 145, 256 e 258; K. MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* prólogo; O. SPANN, *Gesellschaftslehre* (1930), pág. 562 e *Der Wahre Staat* (1931), pág. 33 e ss.

tido de equilíbrio e realismo de Aristóteles, Marsílio de Pádua, e em seguida Maquiavel e Hobbes, caíram em desvios muito maiores, que prepararam o totalitarismo, tal qual hoje em dia se apresenta, depois de Hegel e Marx, isto é, como "a grande confrontação moderna" (40).

5. O naturalismo de Marsílio de Pádua.

Os princípios da filosofia política de Marsílio divergem fundamentalmente da tradição que o precedeu (41). Entre os comentadores de Aristóteles mencionados acima não se encontra nenhum que, a exemplo do autor do *Defensor Pacis,* tenha recebido os ensinamentos do *maestro* exaltado por Dante em função de um naturalismo a contrastar com a orientação dominante nos estudos até então publicados sôbre a *Ética* e a *Política* do filósofo de Estagira.

Gewirth chega a dizer que a assimilação da política à biologia, feita por Marsílio, não só explica a sua maneira de tratar a política em face da teologia e da moral, mas ainda redunda num "contexto biológico-econômico-político naturalista", cujas decorrências são tais que acabam por assimilar e sujeitar ao seu controle as próprias questões morais e telógicas (42).

O mesmo autor vê, na doutrina de Marsílio, a expressão de um determinismo e de um positivismo jurídico, por outros

---

(40) J. MADIRAN, *op. cit.,* pág. 90.

(41) A. G., pág. 32: "É nesses princípios que encontramos os rumos doutrinários não só da inversão, levada a cabo por Marsílio, no modo de conceber as relações entre o espiritual e o temporal, mas também da sua teoria do Estado como tal, da qual aquela inversão é explicitamente deduzida". A primeira parte do *Defensor Pacis* (*Dictio I*) compreende a teoria do Estado, e a segunda (*Dictio II*) aplica às relações entre o poder espiritual e o temporal os princípios expostos na parte anterior.

(42) A. G., pág. 53.

contestada [43]. Sem entrarmos nestas discussões, com vistas à exata interpretação do pensamento marsiliano a respeito, o que cumpre aqui é realçar neste autor do século XIV um aristotélico pré-renascentista e um precursor de Maquiavel e Hobbes. Tudo isto Marsílio de Pádua o foi pelo naturalismo de que se acha impregnada a sua obra.

Já vimos que o Aristóteles de Marsílio não é o Aristóteles perfeitamente assimilado à filosofia cristã por Santo Alberto Magno e Santo Tomás [44]. Vimos também o imanentismo do pensamento marsiliano, assinalado por Felice Battaglia, no concernente à sua maneira de conceber a política e o Estado [45].

Assim, ao comentar a lição de Aristóteles, sobre a tendência natural dos homens para a vida social e sobre a auto-suficiência da comunidade perfeita, Marsílio considera as necessidades materiais do homem — isto é, físicas e biológicas — sem dar a devida atenção à comunicação dos bens espirituais. Ora, para Aristóteles a sociabilidade natural do homem não se prova apenas pelo fato de ser a vida social necessária à sua própria subsis-

---

(43) A.G., págs. 38, 47, 134, 135, 149 e 151. Contra: J.Q., págs. 99 e 100 (notas 16 e 21). Ver também G.L. 2, págs. 164 a 177. A lei é essencialmente um preceito coercitivo (*preceptum coactivum per penam aut premium*), mas, para que ela seja perfeita, deve obedecer ao critério da justiça e da utilidade social (*cognicio ipsorum necessario requiratur ad legem perfectam*). Destas afirmações (D.P., D. I, X, 4 e 5) deduz J. Quillet que A. Gewirth forçou a tese marsiliana para chegar a dizer que Marsílio é um *legal positivist*. Explica A. Gewirth: "O positivismo de Marsílio, assim, consiste não numa negação de que há normas objetivas de justiça, mas antes na insistência em não confundir estas normas com os preceitos que efetivamente funcionam como leis no Estado. Os critérios de tal funcionamento dependem não da conformidade à reta razão ou à lei divina, mas do preenchimento das condições requeridas para o julgamento dos litígios e a regulamentação de outros atos concernentes à preservação do Estado. E a segurança deste preenchimento é obtida por especificar não o conteúdo ou matéria das leis, mas sua forma coercitiva e a autoridade da qual derivam a forma e a matéria sob as quais ela é imposta" (A.G., pág. 135).

(44) Cf. *supra*, Cap. I, n.º 7.

(45) Cf. *supra*, Cap. I, n.º 8. Sobre o naturalismo marsiliano, ver também Cap. I, n.º 6.

tência, mas também ao seu aperfeiçoamento e porque nela o homem alcança uma vida melhor segundo a virtude. Os homens comunicam-se entre si pela linguagem — mais um indício da sua natureza social — e a linguagem lhes permite indicar um a outro o benéfico e o nocivo, o justo e o injusto [46].

É interessante lembrar que tanto Aristóteles como Marsílio, em sua mocidade, receberam lições de medicina. Quanto a Marsílio de Pádua, já o vimos, nas referências aos seus primeiros estudos, indo depois ser médico de Luis da Baviera [47]. Aristóteles foi instruído na nobre ciência de Esculápio por seu pai, Nicômaco, que era médico. Na antigüidade grega a medicina era uma ciência um tanto esotérica. Apesar de ser público o seu ensino, havia também uma iniciação reservada, que a Aristóteles fora dada por seu pai. Este era amigo e médico do rei Amintas II da Macedônia e pertencia a uma linhagem de médicos.Explica-se, pois, o gosto de Aristóteles pelos temas de história natural. Buffon atribui a esta primeira educação científica do Estagirita a precisão do seu método e o rigor de suas análises [48].

Mas essa formação inicial não fechou Aristóteles nos limites de uma especialização, que lhe tivesse vedado a grande amplitude de conhecimentos adquirida com o correr dos anos e os altos vôos à região da metafísica. Por isso mesmo, a sua filosofia moral e política excede de muito o empirismo, não obstante tenha sido também Aristóteles um observador, um sociólogo e um estudioso do direito constitucional comparado [49].

---

(46) *Pol.,* I, 2, 1253a, 10 a 15.
(47) Cf. *supra,* Cap. I, n.º 4.
(48) M. Prélot, *Histoire des idées politiques,* págs. 73 a 76.
(49) Cf. *supra,* n.º 1.

Com Marsílio o mesmo não se deu. No *Defensor Pacis*, trata da essência do direito, mas prescinde do direito natural; considera o fim do Estado, restringindo-o à conservação da sociedade e à manutenção da tranqüilidade exterior, sem indagar dos valores a cuja defesa e preservação deve ser orientada a ação dos poderes públicos; acolhe o conceito aristotélico de auto-suficiência da comunidade perfeita, porém tendo em vista simplesmente os bens necessários à subsistência dos indivíduos.

Nisso está o seu naturalismo, e é em tal perspectiva que reproduz os ensinamentos de Aristóteles, do qual, aliás, além da *Política* e da *Ética* nicomáquea, cita passagens do *De anima*, do *De motu animalium* e do *De generatione*.

O Aristóteles de Marsílio é um Aristóteles descristinianizado, no dizer de Troilo, de quem diverge Lagarde (50). O certo é que a leitura atenta do *Defensor Pacis* nos faz sentir aquele naturalismo imanentista, acentuado com a Renascença e que não foi nem o de Aristóteles, nem o dos seus grandes comentadores da Idade Média (51).

A começar pelo conceito de natureza, um cotejo entre o *Defensor Pacis* e a *Política* ou a *Física* de Aristóteles dá a perceber uma diferença de orientação, marcada pelo sentido teleológico do pensamento aristotélico e pela preocupação predominantemente genética de Marsílio. Este último dá ênfase à causalidade eficiente, no determinar a natureza dos seres, ao

(50) G.L. 2, pág. 327.

(51) Um tal naturalismo não se coadunava com o paganismo greco-romano, nem aliás com o dos demais povos antigos. Todos estes povos estavam impregnados do sentimento do sagrado. Estudando o humanismo e seu fundo histórico, a Dra. C. J. DE VOGEL examina se houve na antigüidade humanismo imanentista, recusando para a vida humana qualquer valor transcendente e divino. Conclui pela negativa, dizendo que essa espécie de humanismo de fato existiu em sofistas, como Protágoras, Crítias e Antifon, nos epicuristas e nos cépticos, mas era objeto de reprovação geral. A grande maioria dos filósofos — Sócrates, Platão e mesmo os de tendência mais racionalista, como

passo que os dois primeiros capítulos do Livro I da *Política* e o capítulo I do Livro II da *Física* caracterizam o que é natural não só por este aspecto originário, mas sobretudo pela dinâmica interior que leva cada ser a realizar a sua perfeição, decorrente da forma, e a atingir a sua finalidade.

A natureza é, para Aristóteles, princípio de movimento, mas indica não apenas a origem e sim também o processo de desenvolvimento, pelo qual as coisas chegam à sua plenitude ou perfeição. Noutro sentido, ela é a forma dos seres que tem em si mesmo o princípio de movimento ou mudança [52].

Afastando-se desta concepção, Marsílio reduz o "natural" ao primitivo, consistindo,pelo que diz respeito à natureza humana, nos atributos materiais do homem, físicos e biológicos, não nos seus poderes racionais ou nas suas virtudes [53]. Donde o dizer Gewirth: "A concepção finalística da natureza foi, certamente, uma das fontes dos aspectos aristocráticos do aristotelismo, desde que muitos homens são considerados incapazes de atingir as alturas da virtude, indicadas pelas normas da natureza como desenvolvimento completo dos poderes racionais do homem. A visão marsiliana do natural, de outra parte, acentua os característicos comuns de todos os homens em termos dos seus predicados nativos" [54].

Desta perspectiva decorre a concepção populista de Marsílio e a sua idéia da soberania popular. O legislador

---

Aristóteles e os estóicos — justifica a seu modo as crenças populares. "Donde se colhe que, em geral, o pensamento antigo mais se presta ao humanismo cristão do que ao imanentista" (*Het humanisme en zijn historische achtergrond,* em nota bibliográfica de L. Van Acker, na "Revista da Universidade Católica de São Paulo", julho-dezembro de 1969, págs. 448 a 452). O naturalismo moderno, iniciado com a Renascença, implica uma completa dessacralização e, conseqüentemente, tem um cunho materialista. Nesta perspectiva passaram a ser entendidos os filósofos e escritores da antiguidade grego-romana.

(52) *Física,* Livro II, Cap. I.
(53) A.G., pág. 55.
(54) *Ibidem.*

supremo, isto é, a causa eficiente das leis humanas, é o povo, ou o conjunto dos cidadãos, ou uma parte preponderante, eleita pelo povo [55].

A propósito, faz ver ainda Gewirth que "o critério básico de Marsílio para a avaliação das instituições políticas consiste não nas causas objetivas finais, mas na vontade do povo. Onde a tradição antecedente ensinava que a medida da validez das leis humanas e dos governos justos está na sua conformidade ao critério racional do direito natural e na sua ordenação ao benefício comum, Marsílio faz do consentimento popular, da eleição ou da vontade do povo o fator decisivo. Sua substituição de critérios racionais por critérios volitivos, e de uma constituição monárquica ou aristocrática por uma constituição republicana, correspondem ao deslocamento da preocupação anterior com as causas finais ou ideais por uma ênfase dada às causas eficientes. Nestas diferenças assenta a razão pela qual a vontade do povo é a suprema causa eficiente de todas as instituições do Estado marsiliano" [56].

Marsílio considera o problema do fim do Estado de um modo especial no Capítulo IV da primeira *Dictio*. Toma como ponto de partida a lição de Aristóteles, no inicio da *Política*, definindo a πόλις como sociedade perfeita e caracterizando-a pela auto-suficiência. Essa sociedade existe em vista do viver e do viver bem, e nisto está a sua causa final perfeita [57]. Mas

---

(55) *Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3.º Politice, capítulo 6.º, legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem, per suam eleccionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali* (D.P., D. I, XII, 3).

(56) A.G., págs. 60 e 61.

(57) *Quod autem dixit Aristoteles:* vivendi gracia facta, existens autem gracia bene vivendi, *significat causam finalem ipsius perfectam, quoniam viven-*

embora se coloque aí no prisma da causalidade final, Marsílio restringe a suficiência de bens à satisfação dos impulsos e necessidades de caráter biológico do homem. O Estado nasce de um desejo natural do homem para a suficiência de vida, desejo este que é de natureza biológica, mais do que moral e intelectual, daí resultando que o objetivo principal a assegurar é a subsistência e a proteção de cada um, sem o que os homens não podem viver.

É certo que, no texto que acaba de ser mencionado, Marsílio estabelece uma distinção entre a vida dos animais brutos e a do homem, bem como entre a do homem livre e a do escravo. Entretanto, na enumeração dos elementos necessários para atender às aspirações que o homem quer ver satisfeitas na vida social, restringe-se ao necessário para a subsistência, ou seja, para satisfazer as necessidades materiais da vida, tais como a agricultura, as técnicas industriais, a medicina, a arte da construção ou a força armada [58], sem considerar devidamente os valores intelectuais e morais.

Daí também a diferença de critério entre Marsílio e seus antecessores que trataram da problemática da paz. Dante, Engelberto de Admont e Pierre Dubois focalizaram o tema em função do aperfeiçoamento humano integral. Dubois vê,

---

tes civiliter non solum vivunt, quomodo faciunt bestie et servi, sed bene vivunt vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime (D.P., D. I, IV, 1) Este capítulo é submetido ao título: *De causa finali civitatis et quesitorum civilium et suarum parcium distinctione in generali.*

(58) D.P., D. I, IV, 2 e 3; V, 2 a 9. É verdade que Marsílio se refere ainda à "parte sacerdotal", destinada a cuidar do bem espiritual dos homens (D. I, V, 10), a respeito da qual se estende na segunda *Dictio,* isto é, na sua eclesiologia. Na teoria do Estado (primeira *Dictio*) omite referências aos valores éticos e culturais, enquanto elementos da *sufficientia vitae* no plano do bem comum temporal. Concebe averroisticamente a distinção entre a vida terrestre e a vida eterna, dizendo, quanto a esta, que *non potuit philosophorum universitas per demonstracionem convincere* (D. I, IV, 3).

entre os frutos da paz, o lazer necessário aos homens para adquirir as virtudes e a ciência [59]. Ao passo que Marsílio a enaltece sobretudo pela cooperação social e econômica que ela torna possível [60].

Chegamos assim ao motivo principal da obra de Marsílio de Pádua. Vejamos qual o significado que o autor do *Defensor Pacis* dá à paz ou segurança da sociedade.

---

(59) P. DUBOIS, *De recuperatione Terrae Sanctae*, par. 2, *apud* A.G., pág. 65.

(60) D.P., D. I, XIX, 2: *hec nempe sunt civium conversacio mutua et communicatio ipsorum invicem suorum operum, mutuumque auxilium atque iuvamentum, generaliterque suorum propriorum operum et communium exercendi ab extraneo non impedita potestas, participatio quoque communium commodorum et onerum secundum convenientem unicuique mensuram...*

CAPÍTULO IV

A SEGURANÇA DA SOCIEDADE POLÍTICA, TEMA CENTRAL DO DEFENSOR PACIS

1. O direito e a segurança.
2. Os vários aspectos da segurança em face da ordem jurídica e a problemática da segurança na atualidade.
3. Segurança e insegurança na sociedade medieval e nas sociedades modernas.
4. A ordem feudal.
5. A desordem imperial.
6. Da paz agostiniana à paz marsiliana.

CAPÍTULO IV

A SEGURANÇA DA SOCIEDADE POLÍTICA, TEMA CENTRAL DO DEFENSOR PACIS

1. O direito e a segurança.

A esta altura — antes de prosseguirmos nas considerações em torno da obra de Marsílio de Pádua, tendo-lhe apontado os antecedentes e devendo agora entrar no tema central do *Defensor Pacis* —, uma breve pausa nos permitirá algumas reflexões sobre a magna questão da segurança da sociedade em face da ordem jurídica.

Foi esta a grande preocupação de Marsílio, e o problema é de todos os tempos, renovando-se com maior intensidade nos dias que correm. Como encontrar o caminho certo entre a segurança e a liberdade? Pergunta-o René Marcic, numa obra de alto teor e da mais viva atualidade (1).

Debate-se o mundo de hoje entre antagonismo e tensões, a refletirem uma conjuntura de crise. As transformações que se vão operando no suceder dos acontecimentos — precipitados uns trás outros segundo o ritmo da "aceleração da história" (2) — produzem certa perplexidade nos espíritos amadurecidos e desafiam o ânimo irrequieto das novas gerações.

---

(1) R. MARCIC, *Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat.*

(2) *Essai sur l'accélération de l'histoire* é o título do conhecido livro de DANIEL HALÉVY.

Em meio a tais oposições que dilaceram os povos, avulta o conflito multissecular entre ordem e liberdade, revestido de mais carregados matizes e colocando face a face, numa atitude hostil, o poder público, que mantém a ordem, e os particulares, cuja liberdade deve ser exercida no âmbito de uma sociedade devidamente ordenada.

A bem dizer esse conflito se origina de um falso modo de entender os termos em questão. Autoridade e liberdade, longe de serem elementos antagônicos, completam-se a ponto de não poderem existir senão numa dependência mútua. Suprimindo as liberdades, a autoridade torna-se expressão de tirania ou despotismo, e não mais de um poder legítimo. Transbordando o leito pelo qual deve seguir, para ficar inserida nos limites da ordem — fora de cuja observância não há justiça —, a liberdade degenera em licenciosidade. Sem um poder que proteja a liberdade dos mais fracos, esta acaba por sucumbir ante os dotados de maiores recursos para vencer nas competições da vida. Mas, por sua vez, o poder, se não encontrar pela frente instrumentos eficazes de limitação que o contenham no seu exercício, facilmente se tornará fonte de abusos e passará a oprimir quantos lhe estejam sujeitos, pondo em risco ou fazendo desaparecer totalmente as liberdades. Daí a idéia do regime constitucional, inspirada pela preocupação de limitar o poder e garantir as liberdades.

A liberdade abandonada e sem restrições acaba por se extinguir, passando a prevalecer o arbítrio dos mais fortes. Por isso mesmo, cumpre ao poder a missão de enquadrá-la numa ordem justa, em que os direitos de todos sejam devidamente protegidos. Nesta ação ordenadora, porém, o poder será levado a desmandos caso a sua atuação não obedeça a

normas jurídicas às quais devem estar submetidos governantes e governados.

Em tudo isso vemos, desde logo, uma questão que surge como ponto nevrálgico nas relações entre a autoridade e a liberdade, ou entre a liberdade e a ordem: o problema da segurança.

As liberdades precisam ser asseguradas pelo poder e precisam, ao mesmo tempo, de garantias que as assegurem contra os abusos do poder. No primeiro caso, trata-se de impedir que uns destruam as liberdades dos outros; no segundo, a questão está em preservar as liberdades contra os excessos do poder arbitrariamente exercido. No desenvolvimento do direito constitucional entre os povos do Ocidente, a idéia de uma lei fundamental, sendo ao mesmo tempo uma lei de garantias, está na gênese da noção de Constituição política [3]

Os homens reunidos em sociedade política olham para a autoridade como um elemento protetor, mas freqüentemente esta se lhes apresenta à maneira de um Minotauro a devorar as suas presas, tais as exigências feitas e a amplitude crescente da intervenção estatal no círculo da atividade privada dos indivíduos ou dos grupos autônomos [4].

Função precípua e elementar do poder político é garantir as condições para que a sociedade tenha uma vida tranqüila, sendo respeitados os direitos de cada um e daí resultando a paz interior do corpo social. A segurança é o que há de mais urgente a atender numa sociedade. O direito positivo — *ius*

---

(3) Ver o estudo *Remarques sur l'idée de Constitution et la signification sociologique du Droit Constitutionnel,* do autor destas linhas, no *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart* (1967), publicado também em separata.

(4) É o tema do ensaio cada vez mais atual de BERTRAND DE JOUVENEL, *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance.*

positum in civitate — é o conjunto de normas impostas coercivelmente pelo poder com o fim imediato de realizar essa segurança, ordenada a uma convivência dos homens segundo os princípios da justiça.

A todos deve o poder — mediante uma ordem jurídica fundada em normas claramente formuladas e cuja aplicação se faça sem acepção de pessoas — garantir os seus direitos, o que, evidentemente, requer a manutenção da ordem pública e a defesa do corpo social contra os elementos perturbadores que o ameacem, pondo em perigo não só a segurança coletiva, mas também as liberdades individuais. Justiça e segurança conjugam-se, pois, e, em relação ao poder público, implicam tarefas complementares. Apesar disto, vemos que, na ordem prática, entram muitas vezes em conflito, e a antinomia entre esses dois valores tem sido, para os filósofos do direito, objeto de detida consideração (5).

Alega-se que, por mais aprimorado que seja um sistema jurídico, está sempre além das possibilidades humanas realizar perfeitamente a idéia de justiça. Para satisfazer a imperativos de segurança, o direito recorre a processos cuja aplicação parece impedir que se dê efetividade à justiça. É o caso de algumas presunções ou dos prazos de prescrição, indispensáveis para estabelecer a certeza do direito. Esta certeza é uma primeira forma de segurança, a segurança jurídica no sentido mais estrito. As relações jurídicas devem obedecer a uma

(5) Tratam do assunto, além de tantos outros, G. RADBRUCH, em sua *Filosofia do Direito* (parte geral, § 9); HELMUT COING, em *Grundzüge der Rechtsphilosophie,* 1.ª parte, Cap. II (sentido e formas de manifestação do direito) e L. RECASÉNS SICHES, no Cap. VI de *Vida humana, sociedad y derecho* e nos Caps. VIII (n.º 1) e XX (n.º 21) do *Tratado general de Filosofía del Derecho.* O problema foi objeto de estudo na terceira sessão do *Institut de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique,* efetuada em Roma, cujos trabalhos se acham reunidos no Volume III do mesmo Instituto, sob o título *Le but du Droit: bien commun, justice, sécurité.*

ordem certa, a normas claras e precisas, e os litígios precisam ser resolvidos com firmeza, até que se chegue a uma solução cabal e definitiva. Prolongá-los indefinidamente seria introduzir, nas relações de direito, uma situação de perene insegurança. Donde o princípio *res iudicata pro veritate habetur*.

Na verdade, porém, um conceito bem exato de justiça, em toda a riqueza e variedade do seu conteúdo, nos oferece as possibilidades de superar as antinomias que por vezes se levantam a propósito do confronto entre justiça e segurança. Há casos em que estas coincidem sem margem nenhuma de dúvida. Isto ocorre, por exemplo, com a garantia dos direitos, consagrada em textos legislativos, enquanto representa uma segurança para o respectivo titular. Mas o exercício de tais direitos, amparados pela lei, pode redundar em prejuízo para outras pessoas e acarretar insegurança no domínio de algumas relações sociais. Assim, por exemplo, no concernente às atividades econômicas, a livre concorrência sem qualquer restrição termina sempre por reproduzir a fábula do choque entre o pote de ferro e o pote de barro. Tal é a história da liberdade de trabalho, na sua ampla conceituação dos primeiros tempos do liberalismo, dando em conseqüência a formação do grande capitalismo em contraste com a proletarização da classe operária. Ora, a aplicação da idéia de justiça, em todas as suas significações, não permitiria que isto acontecesse. Além da justiça comutativa e da distributiva, cumpre levar em conta a justiça social, ausente dos critérios individualistas. Restringindo direitos ou liberdades individuais em benefício do interesse comum, por motivos de segurança da coletividade, atende-se ao mesmo tempo a imperativos de segurança e de justiça.

Justiça e segurança têm sido as constantes na formação e no desenvolvimento do direito positivo. A razão de ser mais imediata e premente do ordenamento jurídico numa sociedade política é exatamente a paz social ou a segurança. À autoridade cabe dirimir os litígios e assegurar a tranqüilidade da ordem, em que consiste essencialmente a paz [6]. Mas ordem nenhuma pode ser concebida senão em função de princípios ordenadores. É indispensável um critério segundo o qual se possa ordenar a sociedade, critério este decorrente dos princípios superiores da justiça, pois sem a justiça não haverá nenhuma diferença substancial entre a sociedade e uma caterva de bandoleiros [7].

Hobbes foi um dos primeiros pensadores modernos a dar grande ênfase a essa exigência primária das sociedades políticas: o estabelecimento da paz social, pela solução das pendências suscitadas entre os homens no estado habitual de contendas e rixas em que estes vivem [8]. O naturalismo mecanicista do autor do *Leviathan* abriu caminho para o positivismo jurídico, florescente na segunda metade do século XIX. Examinando-se as definições de direito dadas pelos autores confessadamente positivistas, ou cujo pensamento sofreu pronunciada influência do positivismo, salta aos olhos a tendência nelas dominante de reduzir o direito a um sistema de garantias de condições de vida do homem e da sociedade asseguradas pela força coercitiva do Estado. Trata-se de um aspecto incon-

---

(6) Cf. *supra,* Cap. II, nota 31.

(7) É bem conhecida a expressão de Santo Agostinho: *Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?* (*De Civitate Dei,* L. IV, C. IV).

(8) Para HOBBES, no estado de natureza os homens vivem em dissensão e conflitos, sem nenhuma segurança (*bellum omnium contra omnes*). Em seu semelhante, cada um vê um inimigo (*homo homini lupus*). A sociedade política organiza-se para pôr fim a esse estado de insegurança, submetendo cada qual a sua vontade à vontade e aos juízos de uma autoridade forte, capaz de garantir a vida e a liberdade de todos. Cf. *Leviathan,* especialmente Cap. XVII.

testavelmente verdadeiro da ordem jurídica, mas a grande falha de tais concepções é relegar o outro aspecto acima indicado — o concernente à justiça — para o domínio da moral. A preocupação exclusiva com a segurança acaba por tirar do direito todo o conteúdo de eticidade, daí resultando um formalismo que chega ao seu ponto culminante com a escola vienense de Hans Kelsen. Note-se, aliás, que a separação entre a moral e o direito foi precedida pela separação entre a política e a moral, operada por Maquiavel, uma e outra esboçando-se no período de decadência da filosofia escolástica, isto é, na época do nominalismo, com o voluntarismo de Ocam e com o utilitarismo naturalista de Marsílio de Pádua.

2. Os vários aspectos da segurança em face da ordem jurídica e a problemática da segurança na atualidade.

Uma sociedade organizada juridicamente é aquela em que há uma ordem estabelecida, cuja observância é imposta pela autoridade, de um modo coercitivo, daí resultando a paz social e o respeito mútuo dos direitos.

A justiça impõe-se à consciência de cada um, nas relações entre os homens, independentemente da existência de uma ordem de normas elaboradas pelo poder competente, que as faça cumprir pela força. Mas em vista da imperfeição humana, e como não é possível esperar que cada um dê sempre aos outros o que lhes é devido — no que consiste essencialmente a justiça —, esse poder e essas normas são indispensáveis para garantia dos direitos e manutenção da tranqüilidade pública.

Donde a necessidade da justiça natural tornar-se exigível pelo direito positivo, mediante a força coativa do poder público. Além disso, as normas estabelecidas de um modo positivo

pela autoridade contêm uma série de determinações concretas necessárias para haver ordem na sociedade, determinações que aplicam aos casos particulares os princípios gerais de justiça, ou que fixam um procedimento uniforme para evitar a confusão e a anarquia (é este o caso, por exemplo, da regulamentação do trânsito).

Note-se a diferença de sentido da expressão "ordem" ao ser empregada para significar a "ordem jurídica" e a "ordem na sociedade". No primeiro caso, trata-se do ordenamento jurídico, isto é, do conjunto de preceitos que constituem o direito positivo (ordem jurídica positiva), não só as leis do Estado, mas também os costumes, as normas estatutárias, os contratos. No segundo caso, o que se tem em vista é a ordem estabelecida na sociedade e assegurada pelo respeito às leis, ou seja, a disciplina social, geradora da paz ou tranqüilidade entre os homens.

Sem um ordenamento jurídico não pode haver ordem na sociedade, e a função precípua do direito positivo é uma função de ordem, geradora de segurança. Isto, porém, não quer dizer que o conteúdo das normas jurídicas positivas seja indiferente e fique só na dependência da vontade do legislador. Elas devem obedecer — como foi dito de início — a um critério superior de justiça, sem o que uma sociedade política não se distinguirá substancialmente de uma quadrilha de bandidos [9].

A segurança que a ordem jurídica proporciona deve ser, pois, uma segurança segundo a justiça. E voltando a Marsílio de Pádua, é curioso notar — como índice da sua orientação — que, estudando o problema da paz ou segurança da sociedade, o fez inspirado em parte no Livro V da *Política* de Aristóteles,

---

(9) Cf. *supra*, nota 7.

concernente às causas das revoluções, sem dar a devida atenção ao Livro V da *Ética a Nicômaco*, onde, no dizer de Radbruch, Aristóteles determinou "de maneira definitiva a noção de justiça" [10]. É aí também que o Estagirita distingue entre direito positivo e direito natural, objeto do capítulo sétimo, tema tão caro aos seus comentadores medievais e desprezado pelo autor do *Defensor Pacis*.

Mas antes de tornarmos ao exame do pensamento de Marsílio a respeito do assunto a que agora chegamos, consideremos sumariamente os diversos aspectos da segurança nas perspectivas da ordem jurídica.

O mesmo Radbruch, seguindo Demogue e Rümelin, concebe a segurança de três maneiras. Primeiramente, a *segurança pelo direito*: assim, a segurança contra o homicídio e o roubo, a segurança contra os perigos da rua. Em segundo lugar, a *certeza do direito*, que exige a perceptibilidade certa da norma de direito, a prova certa dos fatos de que depende a aplicação da norma e a execução certa do que é reconhecido como direito. Por último, a *segurança contra modificações arbitrárias* e efetuadas a todo momento, modificações estas que poderiam vir a desrespeitar os direitos adquiridos [11].

Nessa tríplice concepção podemos desde logo perceber que a segurança jurídica concerne à norma de direito e aos direitos subjetivos.

Quanto à norma, além da certeza de sua expressão, cumpre que não seja alterada arbitrariamente. O princípio do respeito

---

(10) G. Radbruch, *Le but du droit*, no citado *Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique*, pág. 49.

(11) G. Radbruch, *op. cit.*, págs. 53 e 54. Reporta-se o ilustre filósofo do direito a V. Demogue, *Les notions fondamentales du droit privé* e a M. Rümelin, *Rechtssicherheit.*

aos direitos adquiridos exige a irretroatividade das leis. Mas para que a aplicação e a execução da lei sejam feitas também sem arbitrariedade, cumpre reconhecer o princípio da subordinação do poder político à norma de direito e, além disso, garantir as condições necessárias para a plena independência dos órgãos judicantes. O conjunto destes pressupostos da segurança jurídica, na sua plena realização, constitui os elementos do "Estado de direito" (*Rechtsstaat, rule of law*). Por outro lado a norma há de se conformar à regra jurídica superior, por exemplo, uma lei ordinária à constituição, e um regulamento à lei a que se refere. Tal é o princípio de legalidade, devendo ainda todo ato jurídico ser praticado de conformidade com a lei.

Mais particularmente quanto ao direito subjetivo, a segurança jurídica diz respeito à tutela dos direitos — e de um modo especial à garantia dos direitos adquiridos —, bem como à previdência acauteladora dos riscos, acidentes e fatos adversos, objeto dos seguros sociais e do direito previdenciário [12].

No tocante às relações entre os particulares e o poder público, a segurança jurídica requer ainda que ninguém possa ser obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude da lei.

A segurança na ordem jurídica implica também o reconhecimento, pelo Estado, da autonomia dos grupos sociais na sua capacidade normativa e disciplinar, sendo-lhes garantida

(12) Ver, entre outros, o estudo de G. JELLINEK sobre a Declaração dos Direitos (*La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen*, em tradução de G. Fardis) e o de G. GURVITCH, *La Déclaration des Droits Sociaux*.

a liberdade para exercerem, nos seus respectivos âmbitos de ação, as funções que legitimamente lhes pertencem [13].

Daí decorre o princípio de subsidiariedade, de importância decisiva para evitar as abusivas interferências do poder público na esfera de ação dos particulares. Quando o interesse social o requer, essa interferência é perfeitamente justificável, mas quando uma determinada tarefa pode ser realizada satisfatoriamente por iniciativa dos indivíduos ou das sociedades menores que compõem a sociedade política, não deve esta — pelos órgãos que o governam — impedi-lo. A ação da sociedade, por sua própria natureza, é ordenada sempre a prestar auxílio ou subsídio aos seus membros, nunca a absorvê-los ou destruí-los.

Aí está precisamente a maior defesa contra o totalitarismo estatal. O Estado totalitário suprime os grupos intermediários, ou lhes nega a autonomia, com vistas a exercer um domínio absoluto sobre a sociedade transformada em conjunto amorfo e indefeso de indivíduos desprotegidos ante a ação do poder supremo e único. Os homens perdem assim toda a segurança e deixam de ser amparados por aquelas verdadeiras cidadelas das liberdades concretas que são os grupos naturais e históricos em que vivem, e nos quais têm seus interesses, podem dispor do que é seu e procuram satisfazer às suas aspirações.

Além de dizer respeito à situação e aos interesses da pessoa humana — sujeito de direitos [14] —, a segurança é um conceito atinente à paz social, isto é, ao estado de tranqüilidade dos

---

(13) O assunto foi versado em trabalhos anteriores do autor: *Socialismo e corporativismo, Iniciação à Teoria do Estado, A historicidade do direito e a elaboração legislativa, Da representação política* e outros.

(14) Ver também, a respeito, V. RÁO, *O direito e a vida dos direitos.*

agrupamentos humanos, suficientemente protegidos contra toda sorte de perturbações da ordem pública interna e externa.

A manutenção da ordem pública interna corresponde à função policial do Estado. Completa-se pela repressão da criminalidade, estabelecendo a lei penal medidas de segurança contra a periculosidade humana.

A defesa contra as agressões externas é missão precípua do Estado no desempenho de sua função militar. Cabem aqui os conceitos específicos de segurança nacional e segurança internacional.

A esta última, no domínio das relações entre os Estados, os autores anglo-saxônios denominam a *collective security*. Trata-se da questão da paz mundial.

Quanto à segurança nacional, implica toda uma doutrina elaborada nestes últimos anos em vista da situação criada pela guerra total e pela guerra revolucionária ou subversiva. Entende-se por estado de segurança o resultado de uma série de ações conjugadas, no plano econômico e no plano psico-social — além do estritamente militar —, garantindo à comunidade nacional uma plena independência e a possibilidade de atingir os seus objetivos, contra os antagonismos existentes [15].

A maior insegurança do mundo de hoje está na incerteza sobre os fundamentos objetivos dos valores tradicionais da

---

(15) Em trabalho anterior, o autor destas linhas examinou o assunto. A segurança nacional é a situação de garantia e independência existente numa comunidade nacional e permitindo a realização dos seus objetivos permanentes. (*Raízes históricas da crise política brasileira*, pág. 144). Estes objetivos decorrem dos valores essenciais à cultura de um povo. Ao Estado cabe proporcionar as condições exteriores necessárias para manter e preservar uma tal situação, repelindo com energia os antagonismos perturbadores. Entre os estudos publicados sobre o assunto, ver A. LYRA TAVARES, *Segurança Nacional. Problemas atuais.*

nossa civilização e sobre a possibilidade de salvá-los. Ameaça-os uma nova barbárie, que já se estende por grande número de povos, implantando o totalitarismo (16). A destruição de uma ordem social fundamentada naqueles valores é a obra a que se entregam as ditaduras totalitárias, mas é também o objetivo que a guerra revolucionária e psicológica, por elas promovida, vai alcançando aos poucos nos países democráticos, cuja falta de resistência ideológica favorece o adversário, colocando-o em posição de nítida superioridade. Essa falta de resistência procede exatamente das filosofias que, no Ocidente, prepararam a dissolução de tais valores, gerando o cepticismo em torno da sua fundamentação ontológica e axiológica, além de estabelecer certas premissas das quais decorrem conclusões que acabam por levar ao totalitarismo (17).

---

(16) Escreve FULTON SHEEN: "A luta básica dos nossos dias não é entre individualismo e coletivismo, livre empresa e socialismo, democracia e ditadura. Estes aspectos são manifestações acidentais de uma luta profunda, que é moral e espiritual, envolvendo a questão de saber se o homem deve existir para o Estado ou o Estado para o homem, e se a liberdade é um atributo do espírito ou uma concessão da sociedade materializada" (*Communism and the Conscience of the West*, págs. 9 e 10). No mesmo sentido, a revista *Message des forces armées*, comentando, em 1957, a conclusão dos debates na O.N.U. sobre o problema da Argélia: "deve estar claro, afinal, aos olhos dos mais cegos, que estamos envolvidos há anos na terceira guerra mundial, a guerra da revolução para a conquista do mundo, guerra universal e permanente, que traduz em todas as frentes, internas e externas, mais ou menos abertamente, segundo a tática do momento, a incompatibilidade fundamental entre duas concepções do homem, a radical impossibilidade de coexistência de dois tipos de civilização humana" (apud R. GIRARDET, *Pouvoir civil et pouvoir militaire dans la France contemporaine*, nota 22).

(17) Frisa o primeiro dos autores citados na nota anterior que a filosofia do comunismo não nasceu na Rússia, mas no mundo ocidental do século passado. O marxismo tem suas fontes na filosofia alemã, na sociologia francesa e na economia inglesa (ver *Capitalismo, Socialismo e Comunismo,* do autor desta tese). De como o totalitarismo resulta de certas premissas da filosofia política das democracias ocidentais, é o que vemos, por exemplo, em J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy.* Quanto à passagem das democracias ocidentais — oriundas do liberalismo — para o totalitarismo, pela dinâmica interna dos seus próprios princípios, pela transformação progressiva de suas instituições e pelas infiltrações recebidas sem a devida defesa, ver a obra citada de BERTRAND DE JOUVENEL (*Du Pouvoir*) e também *L'Activité Étatique* de BIGNE DE VILLENEUVE e o ensaio de JAMES BURNHAM sobre o suicídio do Ocidente.

Por isso mesmo, a segurança nacional, no seu sentido mais profundo, significa a coesão anímica de um povo, na fidelidade aos princípios substanciais da sua tradição histórica e na sua capacidade de reagir ante os processos desagregadores postos em prática pelos agentes da guerra revolucionária [18].

Estas considerações preliminares, ressalvando a amplitude da problemática da segurança em nossos tempos, são pressupostos indispensáveis para a caracterização do totalitarismo [19] e permitem-nos compreender a diferença dos termos em que se punha a mesma problemática na época de Marsílio de Pádua.

3. Segurança e insegurança na sociedade medieval e nas sociedades modernas.

Houve, na Idade Média, maior ou menor segurança do que em nossos dias?

Não é possível dar uma resposta a essa interrogação sem fazer antes algumas distinções.

Em primeiro lugar, cumpre considerar a segurança em face dos valores que norteiam a vida humana. E numa segunda perspectiva, a segurança diante dos riscos aos quais está sujeita a existência de cada um.

---

(18) A população corresponde, nas guerras revolucionárias, ao que era o território nas guerras comuns. Nestas sempre se teve em vista a ocupação do território inimigo para, aí, vencido o adversário, impor-lhe as condições de paz. Naquela, o objetivo precípuo é o domínio da população, a conquista das mentalidades, pela intimidação, pelas infiltrações e pela propaganda, desempenhando papel de grande importância os modernos meios de comunicação de massa. Entrevista por Lenin e Liddel Hart, a estratégia da guerra revolucionária foi analisada posteriormente por Mao Tse-Tung. Cf. C. LACHEROY, *La guerre révolutionnaire*, in *La défense nationale,* págs. 307 a 330.

(19) Tal será o objeto do último capítulo, a fim de chegarmos à conclusão sobre a questão proposta de início: pode Marsílio de Pádua ser considerado um precursor da idéia moderna de Estado totalitário?

Quanto ao primeiro aspecto, há uma diferença muito grande. A incerteza sobre a razão de ser do homem e do mundo, sobre a finalidade última em vista da qual estamos na terra — incerteza difundida num crescendo a partir do despertar do espírito crítico e individualista com a Renascença européia — não atormentava nem os senhores feudais, nem os trabalhadores dos campos. Quase todos se sentiam apoiados sobre verdades incontestáveis nas quais encontravam o sentido mais profundo dos seus quefazeres, a explicação dos seus sofrimentos, a resposta cabal às suas aspirações e inquietudes. Depois dos primeiros séculos que se seguiram à invasão dos bárbaros e à queda do Império Romano do Ocidente, os povos foram unidos pelas mesmas crenças, e da vivência da fé resultava a ordenação de todas as atividades segundo um critério teocêntrico, orientador da vida de família, das profissões, das artes, da educação, das diversões e até da guerra.

A sociedade medieval viveu num ambiente de certeza e não de dúvida, ao contrário das sociedades modernas. Por isso mesmo, houve então mais segurança, no sentido de que os homens caminhavam com firmeza para rumos transcendentes e, assim, tinham suas vidas solidamente centradas.

A unidade espiritual refletia-se na ordem social. Daí o universalismo na organização política e a estabilidade das instituições. Mas vivendo cada homem no ambiente de sua família, de um grêmio profissional, de uma cidade, esse universalismo não impedia o florescimento das comunidades. Não se tratava de um totalitarismo absorvente numa sociedade de massas, mas de uma totalidade superior à qual as partes se ordenavam conservando cada uma o seu valor próprio. Por sua vez, no interior de cada grupo dava-se uma síntese entre

o indivíduo e a comunidade, sendo aquele amparado e impulsionado por esta [20].

No desenvolvimento da filosofia medieval, há uma continuidade semelhante à existente na filosofia grega, e ainda mais acentuada. Não ocorre o choque de sistemas que passou a caracterizar a filosofia moderna, depois de Descartes, cujo famoso *cogito* iniciou o subjetivismo desde então cada vez mais dominante, ao mesmo tempo em que se perdia, a partir de Lutero, a unidade religiosa.

O subjetivismo das idéias deu em resultado a perda daquela certeza em valores objetivos fundamentadores da vida humana e da organização social. Donde a multiplicação das ideologias e o pluralismo de crenças, de concepções de vida, de doutrinas e sistemas em oposição irredutível, sem mais aquele terreno comum no qual a maioria das divergências ainda permitia aos homens medievais um entendimento [21]. O existencialismo contemporâneo é a filosofia da insegurança, do homem angustiado e atemorizado, o "ser para a morte" de Heidegger.

Quanto à segurança pessoal dos homens perante os riscos que põem em perigo a vida de cada um, as sociedades hodiernas oferecem mais recursos para a defesa contra pestes, epidemias e pragas, que dizimavam populações na Idade Média. O homem medieval achava-se mais abandonado em face da natureza, e, por conseguinte, mais exposto a sofrer os efeitos calamitosos de fenômenos naturais adversos, tais como as doenças as inunda-

---

(20) Cf. *supra,* Cap. II, n.º 5 (sobre o universalismo e o particularismo medievais) e Cap. III, n.º 4 (sobre totalidade e totalitarismo).

(21) É bem de ver que se trata aqui da Cristandade medieval formando um mundo de cultura ao qual se opunha o Islão. No tocante à filosofia medieval, as referências feitas dizem respeito à escolástica, em suas diversas correntes, dela se distanciando a filosofia dos árabes e a dos judeus.

ções ou as secas. Por outro lado, a organização das forças armadas e da polícia parece representar uma garantia para a segurança como não existia em tempos pretéritos.

Entretanto, os fatos aí estão para comprovar um alto grau de insegurança, não obstante os progressos da ciência e da técnica, que poderiam representar maior proteção para a vida humana. No século passado, pôde-se verificar a insegurança generalizada de toda uma classe social, em contraste com o bem estar e a despreocupação daqueles que fruíam pacífica e tranqüilamente uma situação privilegiada. O proletariado industrial, nos primeiros tempos do apogeu do capitalismo moderno, viu-se reduzido a um estado de muito maior insegurança que os servos da gleba na Idade Média. Estes, aliás, viviam num regime de estabilidade, com o seu futuro garantido por se acharem ligados à terra e não diretamente à pessoa do proprietário da terra, e sem estarem sujeitos aos riscos de toda sorte para a vida, para a saúde e para o futuro da família, decorrentes das novas condições de trabalho nos grandes centros industriais.

Se houve posteriormente um progresso no concernente à segurança do operário — com a legislação social, a assistência e a previdência —, nem por isso deixam de existir e de crescer de dia para dia fatores que comprometem a vida e a liberdade dos homens. Regiões imensas sofrem conseqüências da fome. A poluição da atmosfera, dos rios e dos mares suscita gravíssimos problemas. Nas grandes cidades, os assaltos, os seqüestros, a corrupção organizada, trazem os homens numa contínua tensão. E superando todas as dimensões que noutras épocas podem ter sido alcançadas pelo coeficiente de segurança, os efeitos destruidores da utilização da energia atômica para

fins bélicos implicam a possibilidade de uma catástrofe universal aniquilando todos os povos[22].

Neste sentido a segunda guerra mundial já veio tornar patente como e quanto é precária a segurança da humanidade no século XX. Justamente por ser uma "guerra total", a guerra moderna não poupa as populações e não se limita ao campo das operações militares.

Longe estava o problema da segurança e da paz, nos tempos de Marsílio de Pádua, de chegar a revestir-se de tão dramáticas e mesmo apocalípticas proporções. Mas antes de passarmos ao conceito marsiliano de paz, consideremos ainda, no enquadramento histórico da Idade Média, a superação da insegurança pela ordem feudal.

4. A ordem feudal.

Formada no cadinho das invasões germânicas do século V, a nova civilização ocidental tornava a se transformar numa "cidadela sitiada", ou melhor, ocupada em mais de sua metade pelos novos invasores do século IX: os árabes ou arabizados, os húngaros e os normandos.

A observação é de Marc Bloch no seu primoroso livro sobre a sociedade feudal [23].

"Eis a explodir diante de vós a cólera do Senhor. Só se vêem cidades despovoadas, mosteiros postos abaixo ou incendiados, campos reduzidos à solidão. Por toda parte o pode-

---

(22) Cf. K. JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, e, com diversas colaborações, *L'atome pour ou contre l'homme*, prefaciado por L. LEPRINCE-RINGUET.

(23) M. BLOCH, *op. cit.*, págs. 23 e 24.

roso oprime o fraco e os homens são semelhantes aos peixes do mar que em desordem se devoram uns aos outros". Comentando tais expressões dos bispos da província de Reims, reunidos em Trosly, no ano de 909, escreve aquele historiador: "A literatura dos séculos IX e X, as cartas, as deliberações dos concílios estão cheias destas lamentações. Deixemos de lado a ênfase excessiva que nisso pode haver, ou o pessimismo natural dos oradores sacros. Neste tema incessantemente orquestrado e que, aliás, tantos fatos confirmam, cumpre reconhecer algo mais do que um lugar comum. Certamente, naqueles tempos, as pessoas que sabiam ver e comparar, notadamente os clérigos, tiveram o sentimento de viver numa odiosa atmosfera de desordens e de violências. A feudalidade medieval nasceu no seio de uma época infinitamente perturbada. Em certa medida, ela nasceu mesmo destas perturbações" (24).

O regime feudal foi, para os povos da Europa, assolados pelas invasões, o restabelecimento da ordem e a restituição de uma segurança perdida. Na época assinalada por Marc Bloch, a exemplo do que ocorrera quando da devastação do território do Império pelas hordas germânicas, a autoridade desaparecera no vórtice dos atropelos que se sucediam, e não havia nenhuma garantia para a propriedade.

Foram esses, realmente, tempos de uma insegurança quase total, e, para sair de um tal estado de anarquia, começaram os senhores de terras a formar alianças defensivas e a associar aos seus domínios fundiários homens que se punham ao seu serviço e recebiam a sua proteção. Assim se constituiu a hierarquia de suzeranos e vassalos, numa espécie de pirâmide que chegava até ao rei, o senhor feudal dos senhores mais pode-

(24) *Ibidem.*

rosos e o único que não se sujeitava a outrem pelos laços da vassalagem.

Ao findar o século XII, a sociedade saíra da anárquica situação a que estivera reduzida por muito tempo. Os numerosos domínios senhoriais independentes, que se estendiam pelo espaço correspondente ao grande Império de Carlos Magno, estavam hierarquizados à base de contratos livremente consentidos e do dever da fidelidade. Os inferiores, em troca da proteção recebida, prestavam ajuda a um mais forte, que por sua vez se encomendava a um superior do qual se tornava feudatário.

No ápice dessa estrutura achava-se o rei, fecho de abóbada do edifício social. E quais eram as suas atribuições? Da mesma forma que aos grandes barões, três deveres fundamentais lhe cabiam, e não mais do que estes: "por fundações piedosas e pela proteção à verdadeira fé, assegurar a salvação espiritual do seu povo; defendê-lo contra os inimigos de fora — função tutelar à qual se acrescenta, quando possível, a conquista, inspirada pelo ponto de honra ou pelo apetite do poder —; finalmente fazer reinar a justiça e a paz interior. Portanto, impondo-lhe sua missão, antes de tudo, fazer face aos invasores e aos criminosos, ele dirige a guerra, pune, reprime antes do que administra" [25].

Com o correr dos tempos foi crescendo o poder do Rei, na tendência a absorver os demais poderes, manifestada na França a partir de Filipe o Belo, a cujas aspirações os legistas forneciam argumentos jurídicos. A partir do século XIII, como vimos, o fortalecimento da unidade política torna-se a grande preocupação do poder central, bosquejando-se, nos séculos

(25) M. Bloch, *op. cit.*, pág. 564.

seguintes, a organização administrativa, que passará a caracterizar o Estado moderno [26].

5. A desordem imperial.

Marsílio de Pádua, em Paris, pôde observar as transformações operadas sob o reinado de Filipe o Belo e seus sucessores. Ante a afirmação do poder político na França, fazendo prevalecer a sua superioridade não só em relação aos poderosos barões do reino, mas também em face da autoridade pontifícia, o companheiro de João de Janduno só tinha a lamentar o contraste entre o que lhe era dado ver naquele país e a situação do seu torrão natal ou das outras cidades da Lombardia.

A mesma segurança e a paz interior, restaurada pelo feudalismo nos povos transalpinos, não existiam no *Italicum regnum,* dividido em domínios intercalados no Império, ou sujeitos ao poder temporal do Papa, sem falar numa cidade como Veneza, que conseguia manter a sua independência, ou em Nápoles e na Sicília, por muito tempo em poder dos normandos e onde a experiência do "primeiro Estado moderno" [27], com Frederico II, tivera uma duração efêmera.

Como alcançar a segurança e tranqüilidade das cidades italianas, perturbadas pelas incessantes lutas de facções e sem um sistema jurídico de garantias concretas para as suas liberdades?

Da leitura do *Defensor Pacis* pode-se depreender que um chefe de Estado como Frederico II de Suábia no seu reino da Sicília teria sido o ideal de Marsílio. E entre os soberanos

(26) Cf. *supra,* Cap. II, números 3 e 9.

(27) Segundo a tese de M. García-Pelayo in *op. cit.*

reinantes no seu tempo, Filipe IV de França certamente correspondia ao modelo por ele almejado para ver à frente do governo imperial, cuja suma autoridade se exercia sobre Pádua e as cidades lombardas [28]. Dirigindo-se a Luis da Baviera, a quem dedicava o *Defensor Pacis,* o seu desejo íntimo bem podia ser o de vê-lo transformado no Filipe o Belo do Império ou num restaurador da obra do Imperador Hohenstaufen.

O exemplo deste último vem a propósito das aspirações de Marsílio não pelo que diz respeito à sua política posta em prática no plano do Império, pois aí — da mesma forma que Frederico I, seu avô, o famoso Barbaroxa — ele não soube respeitar as liberdades municipais das cidades da Lombardia. O que na obra de Frederico II corresponde ao ideal político expresso no *Defensor Pacis* é a organização dada ao reino siciliano, que era um Estado sujeito à soberania dos Hohenstaufen desde o casamento de Henrique VI, pai de Frederico, com uma princesa normanda, que herdara o trono da Sicília.

A preocupação de Marsílio, como vimos, não era a paz no Império, ou a paz entre os reinos da Cristandade, como fora a de Dante [29]. Era o restabelecimento da segurança interna nas cidades italianas, e de suas liberdades, numa vida tranqüila que permitisse aos seus habitantes dedicarem-se despreocupadamente aos afazeres de cada dia. E isto só seria possível mediante a ação enérgica de uma autoridade ordenadora e pacificadora, removidos os obstáculos à "paz", ou melhor, o obstáculo por excelência, senão mesmo o único obstáculo a vencer, que Marsílio apontava nas intrusões do poder pontifício [30].

---

(28) Filipe o Belo já havia falecido quando Marsílio escreveu o *Defensor Pacis,* em cuja primeira *Dictio* (XIX, 10) se refere àquele soberano: *Philipum Pulchrum, clare memorie regem Francorum.*

(29) Cf. *supra,* Cap. I, números 3 e 5.

(30) Além dos numerosos capítulos da segunda *Dictio* em que ataca a *plenitudo potestatis* do Pontífice, Marsílio aponta esse obstáculo — ou principal

Na verdade — e isto, naturalmente, não lhe convinha dizer —, o Império Romano-Alemão fracassara e a autoridade do Imperador não se fazia sentir efetivamente na Itália e em outras regiões não germânicas. A idéia imperial não chegou a realizar-se na forma da monarquia universal preconizada por Dante, e a realidade efetiva do Império, nos limites que ele abrangia, cessou com Frederico II [31]. Na Inglaterra e na Espanha a autoridade do Imperador não era reconhecida. A França deixou de lhe admitir a suzerania depois de Oto o Grande. Em certas regiões a autoridade do suposto herdeiro de Carlos Magno era puramente nominal. E nos verdadeiros limites do Império estavam apenas a Alemanha (incluindo a Lorena, a Alsácia e uma parte de Flandres), a Borgonha (Provença, Delfinado, Franco Condado e Suíça ocidental) e o norte da Itália.

Analisando a situação das cidades italianas do Império, Marsílio parte das considerações de Aristóteles no Livro V da *Política*. Trata-se aí das causas das revoluções [32]. Mas — pondera Marsílio, nos citados capítulos I e XIX da primeira *Dictio* — ao filósofo grego não podia ocorrer aquela verdadeira e singular causa da intranqüilidade reinante em tais cidades. Em denunciar esta causa — a plenitude de poder atri-

---

causa da intranqüilidade nas cidades e nos reinos — logo ao capítulo inicial da sua obra (D. I, I, 3) e especialmente no capítulo XIX da primeira *Dictio*, onde lemos: *Hec autem dudum hactenus et nunc amplius continuo accionem debitam principantis impediens in Ytalico regno, ipsum pace seu tranquillitate ceterisque ipsam consequentibus et iam dictis commodis privavit et privat, omnique incommodo vexavit et vexat, et quasi omnis generis miseria et iniquitate replevit* (D.P., D. I, XIX, 4). Na recapitulação final, começa por se referir à "causa singular, ainda existente, da discórdia ou intranqüilidade civil dos reinos e das comunidades", a saber: *extimacionem, desiderium atque conatum, quibus Romanus episcopus et suorum cetus clericorum singulariter atque seculares tendunt principatus et temporalia possidenda superflue* (D. III, I).

(31) "Com Frederico caiu o Império", escreve J. BRYCE em sua grande obra sobre o *Santo Império Romano Alemão* (pág. 273 da tradução francesa) Quanto aos limites do Império, veja-se o Cap. XII da mesma obra.

(32) Cf. *supra*, Cap. III, n.º 1.

buída ao Papa — está o desígnio precípuo do *Defensor Pacis*[33]. Mas, simplificando por tal forma a problemática da segurança da sociedade política na Itália do seu tempo, Marsílio ignora ou faz por ignorar as causas reais daquela intranqüilidade, em face da qual a autoridade do Imperador se manifestava omissa ou impotente.

É o que nos faz ver Alan Gewirth, numa análise procedida com fundamento histórico e clareza de exposição.

Assim é que — na observação do tradutor inglês do *Defensor Pacis* (além de tradutor, um dos seus mais sagazes intérpretes) —, dois aspectos de capital importância, para a compreensão da situação de Pádua e outras cidades italianas do século XIV, foram omitidos por Marsílio. Um, dizendo respeito à política interna; outro, às relações entre essas mesmas cidades.

O primeiro aspecto corresponde a um dos temas versados por Aristóteles no Livro V da *Política*: as desinteligências e contendas entre as classes. As lutas entre *magnati* e *popolani* dilaceravam Pádua, reproduzindo-se, aliás, o mesmo que noutras cidades italianas sob jurisdição do Império[34].

Quanto aos conflitos entre as cidades, não preocupavam a Marsílio, desde que suas considerações se restringiam à paz interna da cidade. Mas é claro que esta não devia ser entendida como se uma cidade vivesse inteiramente à margem de qualquer relação com as demais, num isolacionismo utópico.

---

(33) D.P., D. I, XIX, 13: *Quodque perniciosa pestis hec, humane quieti atque felicitati sue omni adversans penitus, ex eiusdem vicio corrupte radicis reliqua mundi regna fidelium Christianorum maxime posset inficere, ipsam repellere omnium necessarissimum arbitror, quemadmodum prohemialiter dictum est.*

(34) *Liber regiminum Paduae*, an. 1282, pág. 124: *Eo tempore multae et infinitae querellae, ac petitiones datae fuerunt contra magnates Paduae per populares, vigore statuti de male ablatis, quae his temporibus fuere confirmata; pro quibus querellis, et petitionibus condemnati fuerunt dicti magnates, et maximum scandalum in civitate Paduae est exortum* (A.G., pág. 29, nota 38).

E as relações pacíficas ou belicosas com as comunidades vizinhas não podiam deixar de ter influência na tranqüilidade interior da cidade. Aliás, o próprio Marsílio afinal acaba por reduzir o problema da paz interior das populações italianas a uma questão que diz respeito a relações exteriores, vendo a causa da intranqüilidade das mesmas na atuação sobre elas exercida por um poder externo, o do Pontífice de Roma.

Fazendo cair sobre as pretensões papais à plenitude do poder a responsabilidade pela desordem reinante nas cidades italianas — conclui Gewirth —, Marsílio de Pádua falsificava a história da sua própria cidade e das outras do norte da Itália [35]. Sua explicação não era apenas simplista, era também deturpadora da verdade histórica. Tanto mais que se os Papas adquiriram lentamente uma supremacia temporal, isto ocorreu exatamente porque eles foram — na expressão de Bernard Landry — os "defensores da paz", e se eles ofuscaram em prestígio o Imperador, foi pelo mesmo motivo, isto é, pela missão pacificadora que cumpriram [36].

6. Da paz agostiniana à paz marsiliana.

Em que consiste a paz do *Defensor Pacis?*

As expressões empregadas por Marsílio de Pádua, ao longo de sua obra, dão bem a entender qual o seu conceito: *pax,*

---

(35) Refere-se especialmente Gewirth às contendas de Pádua com Vicenza, Bassano, Verona, Treviso e Veneza nos séculos XIII e XIV, baseando-se em G. CAPPELLETTI, *Storia di Padova dalla sua origine sino al presente* (A.G., pág. 29, nota 44).

(36) B. LANDRY, *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIIIe. siècle,* pág. 6. Sobre a ação pacificadora do Papado, ver, entre outros, além da *História dos Papas* de L. PASTOR, duas obras fundamentais: G. KURTH, *Les origines de la civilisation moderne* e G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter.* Por sua vez J. BRYCE lembra que, no tempo das cruzadas, os papas foram protetores das franquias municipais das cidades lombardas (*op. cit.,* pág. 266).

tranquillitas, quies. A paz é a tranqüilidade, ou seja, "a cessação das perturbações e das paixões que introduzem a desordem no seio das comunidades" [37]. No seu tratado *De ortu, progressu et fine Romani Imperii,* Engelberto de Admont dizia que a felicidade de um reino resulta da suficiência de bens sem indigência, da tranqüilidade sem perturbação e da segurança sem temor [38]. Nestes dois últimos elementos está precisamente a idéia de paz segundo Marsílio: a tranqüilidade e a segurança. Cessação das perturbações e das paixões: temos aí uma definição da paz pelos seus efeitos. O critério marsiliano da paz é utilitarista. Não há nenhuma referência à ordem moral nem invocação da justiça. A paz é vista como condição da vida social, geradora da felicidade ou utilidade comum, sem que esta felicidade seja vinculada à prática da virtude e à inserção das atividades humanas num plano superior de ordenação ética [39].

A ampla visão de Santo Agostinho, definindo a paz em face da ordem universal, contrai-se em Marsílio, não só porque este confina a mesma idéia aos limites da organização interna da cidade, mas porque conceitua a paz no sentido da tranqüilidade na conduta exterior dos homens reunidos em sociedade.

---

(37) J.Q., pág. 49, nota 1. *Tranquillitas* é a expressão mais freqüentemente empregada: D.P., D. I, I, 1 e 4; II, 1 e 3; V, 1; XIX, 2, 4 e 12. D. II, VIII, 7. D. III, III.

(38) Apud J.Q., *loc. cit.*

(39) G.L. 2, pág. 70. Em função desse utilitarismo é que Marsílio entende as palavras de Cassiodoro com que abre o *Defensor Pacis:* Omni *quippe* regno desiderabilis debet esse tranquilitas, in qua et populi proficiunt, et utilitas gencium custoditur. Hec mortalium genus reparabili successione multiplicans, facultates protendit, mores excolit. Et tantarum rerum ignarus agnoscitur, qui eam minime quesisse sentitur. *Cassiodorus in prima suarum epistolarum, hac serie iam premissa, tranquillitatis seu pacis civilium regiminum commoditates et fructus expressit, ut per hos tamquam optimos, humanum optimum, eius vite scilicet sufficienciam explicans, quam hinc sine pace ac tranquillitate nemo consequi potest, ad pacem habendam invicem, et hinc tranquillitatem, voluntates hominum excitaret* (D.P., D. I, I, 1).

A paz agostiniana — lembra-o Lagarde — é ao mesmo tempo teocêntrica, cósmica e espiritual (40). "A ordem agostiniana se inscreve no quadro de uma sociedade cósmica. Interessa ao homem em sua totalidade. Não é somente uma calma exterior, uma ausência de perturbações. É uma adesão do pensamento, um acordo das vontades, uma exigência da caridade. Quando nada vem perturbar esta concordância dos desejos e a estabilidade das instituições daí resultante, é que se acha realizada a *tranqüilidade da ordem* que Santo Agostinho propõe como definição da paz" (41).

Santo Tomás, e depois dele Egídio Romano, Jaime de Viterbo, Engelberto de Admont e Dante, seguem a lição de Santo Agostinho e, considerando a paz fruto da justiça, fazem ver como ela exige a caridade e outras virtudes, sendo ilusória e precária uma paz que decorre tão somente da coação da autoridade impedindo a prática do mal.

A visão tomista da paz abrange-a em vários aspectos: a *tranquillitas,* paz exterior assegurada no interior de uma sociedade política pela força coativa das leis; a *concordia,* acordo espontâneo das vontades, antecipando-se ao preceito e tornando dispensável a sanção; a *pax,* repouso da vontade na procura do único bem necessário; enfim, a *beatitudo,* meta derradeira da existência, posse pacífica do bem supremo (42).

Nota Santo Tomás que três exigências se impõem ao governo da sociedade política: 1.ª) estar a multidão constituída na unidade da paz; 2.ª) ser essa multidão, assim unida

---

(40) G.L. 2, pág. 66. Quanto à definição agostiniana de paz, cf. *supra,* Cap. II, nota 31. Referindo-se a Marsílio, escreve R. MASPÉTIOL: "A *paz* não é para ele a harmonia de Santo Agostinho, mas a simples *tranquillitas* da calma exterior." (*La société politique et le droit,* pág. 251).

(41) G.L. 2, pág. 67, e A.G., pág. 95.

(42) G.L. 2, *loc. cit.* e L. LACHANCE, *L'humanisme politique de Saint Thomas,* págs. 494 a 504.

pelo vínculo da paz, dirigida a proceder bem; 3.ª) por iniciativa dos governantes, haver cópia bastante das coisas necessárias para o bem-viver [43].

É certo que, do ponto de vista estritamente jurídico, em se tratando do direito positivo, à autoridade cabe precipuamente proporcionar as condições exteriores necessárias para a coexistência humana e para a segurança da vida e das liberdades de cada um, fazendo-o pelo emprego da sua força coativa. Disto resulta a tranqüilidade — segundo a expressão marsiliana —, a qual não pode existir sem a tutela efetiva dos direitos e a manutenção da ordem pública [44].

Mas essa *segurança* sem a *justiça* não é suficiente para gerar a verdadeira *paz,* fruto da *concórdia.* Por isso, Santo Tomás, ensinando que a lei humana não pode deixar de ter uma *vis coactiva,* afirma ao mesmo tempo que ela deve ser justa no seu conteúdo, pois em caso contrário não seria segundo a reta razão, o que é da sua essência [45]. E quanto à paz ou tranqüilidade social, assegurada pela ordem jurídica positiva, diz ainda que "se um homem concorda com outro não de espontânea vontade, mas coagido pelo temor de algum mal iminente, tal concordância não é verdadeiramente paz" [46].

---

(43) *De regimine principum,* I, 15.

(44) Cf. *supra,* números 1 e 2. O trecho seguinte mostra a nítida percepção que tinha Santo Tomás do caráter peculiar do direito positivo no tocante à sanção: *Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis* (Ia. IIae. q. 98, a. 1).

(45) Ia. IIae. q. 95, a. 1 e q. 96, a. 5 (sobre a coatividade do direito); q. 93, a. 5 e q. 95, a. 2 (sobre a justiça nas leis).

(46) IIa. IIae. q. 29, a. 1, *ad primum.* Os insolúveis problemas da paz entre as nações, em nossos dias, confirmam a lição do Doutor Angélico. A paz pelo medo ou a intimidação nunca será verdadeira paz. Esta requer a concórdia entre os homens, que só é possível pela adesão dos espíritos a valores fundamentais da vida.

Ora, para Marsílio de Pádua a *pax, tranquillitas* ou *quies* é concebida simplesmente em função do mal a evitar, como acontece quando procuramos afastar tudo o que possa ser prejudicial à saúde e tratamos de evitar o contágio das moléstias. Daí a comparação que faz entre a paz da sociedade política e a boa constituição de um organismo animal [47], concluindo, *a contrario sensu,* que "a intranqüilidade é a má disposição da cidade ou do reino, como a doença do animal, que impede todas ou algumas de suas partes de cumprirem as funções que lhe são próprias" [48].

O texto que acaba de ser citado termina por duas expressões que têm sido diversamente traduzidas: *simpliciter vel in complemento.* O advérbio *simpliciter* parece indicar que as partes do organismo, ou da sociedade, ficam totalmente impossibilitadas de exercer as suas funções, ao passo que *in complemento* significaria a existência de obstáculo ao perfeito exercício das mesmas. Tal é a interpretação que Jeannine Quillet considera a mais plausível, admitindo também outra, segundo a qual *in complemento* designaria uma causa exterior perturbando o funcionamento normal de um organismo (biológico ou social). A este segundo modo de ver dá preferência Lagarde, para quem *in complemento* diz respeito a uma causa procedendo de fora e que, se não impede totalmente um órgão da cidade de desempenhar o seu ofício, pretende indevidamente completá-lo. Seria o caso da jurisdição espiritual, interferindo, de um modo abusivo, na jurisdição temporal [49].

(47) Cf. *supra,* Cap. I, nota 19.

(48) Continuação do texto citado na mencionada nota do Cap. I (D.P., D. I, II, 3): *Et quia bene diffiniens contraria consignificat, erit intranquillitas prava disposicio civitatis aut regni, quemadmodum infirmitas animalis, qua impediuntur omnes aut aliquie partes illius facere opera sibi conveniencia, simpliciter vel in complemento.*

(49) J.Q., pág. 59, nota 5 e G.L. 2, pág. 72.

Ponderando ainda que, para Marsílio, a paz consiste essencialmente no funcionamento regular, normal e sem entraves dos diversos órgãos da cidade — e que, assim "não estamos mais no nível da pessoa, mas no plano das estruturas políticas" —, conclui Lagarde: "A esta posição característica vem acrescentar-se a certeza *a priori* de que os órgãos da cidade funcionam sempre normalmente se nenhuma influência exterior vier contrariar o seu desenvolvimento racional. É o que explica porque Marsílio fica inteiramente indiferente aos desenvolvimentos de Aristóteles sobre as revoluções internas ou as oposições de classes que dilaceram as cidades ou as conduzem à ruína. Um João de Viterbo procura encontrar numa constituição ideal o meio de dominá-las. Quanto a Marsílio, não lhe importam senão as ameaças vindas do exterior. Desde que uma cidade se fecha sobre si mesma, cria a sua própria lei e se organiza na autarcia absoluta, ela vive necessariamente em paz. A discórdia lhe vem de fora. E é deste lado que se há de procurar o inimigo da paz" (50).

Para assegurar a paz, segundo Marsílio, cabe ao poder político cumprir uma tarefa meramente negativa, e toda a questão está, como nota R. Scholz, numa renhida luta contra um inimigo que precisa ser destruído, por ser o inimigo polí-

(50) G.L. 2, pág. 73. Gewirth observa igualmente que a paz marsiliana é exclusivamente interna para cada cidade e tem por objeto as ações exteriores dos homens nas suas mútuas relações: *For a state to be "at peace" in Marsilius' sense means only that its parts are functioning properly and interacting smoothly; it does not mean necessarily that the state is "at peace" with other states.* E acrescenta: *Marsilius' peace is entirely on the level of external functional interrelations among the various parts of the state. It envolves none of the psychological, moral, or spiritual "concords" upon which his predecessors had insisted* (A.G., pág. 97). Cf. D.P., D. I, V, 1: *in quarum accione ac communicacione perfecta invicem nec extrinsecus impedita tranquillitatem civitatatis consistere diximus*... D. I, XIX, 2: *generaliterque suorum propriorum operum et communium exercendi ab extraneo non impedita potestas*... Lagarde refere-se à *autarcia* ou auto-suficiência, segundo a linguagem aristotélica (cf. *supra*, pág. 97), o que não deve ser confundido com *autarquia* ou auto-governo.

tico, especificamente o Papado e o sacerdócio, exercendo, na Idade Média, poder sobre a esfera profana [51].

A paz deixa de ser o resultado de uma ação positiva dos homens dirigidos pela autoridade na construção e preservação de uma ordem fundada na justiça [52]. Das duas idéias que devem nortear o direito positivo e que são exigências elementares da vida em sociedade — justiça e segurança [53] — Marsílio dá uma ênfase tal a esta última que, concebendo-a em função de um mecanicismo pelo qual se antecipa a Hobbes, acaba por elaborar o seu conceito de paz independentemente de qualquer relação com a justiça.

Diante disso, não há exagero, nem um juízo apaixonado, em Bernard Landry, quando assevera a respeito do tratado que deu nome a Marsílio de Pádua: "Seu livro, o *Defensor Pacis,* não defende a paz" [54].

A simples defesa contra o inimigo externo não é suficiente para dar segurança à sociedade política. Tal segurança não pode existir sem uma sólida coesão entre seus elementos componentes e mesmo no interior dos seus grupos constitutivos. Foi o que escapou à visão de Marsílio de Pádua. É o que, mais do que nunca, a lição dos acontecimentos de nossos dias faz compreender, em face das forças revolucionárias que promovem a subversão universal, ganhando terreno exatamente pela sua ação desagregadora no âmbito interno das comunidades nacionais atingidas.

---

(51) R. SCHOLZ, *Marsilius von Padua und Deutschland,* in *Studi raccolti,* págs. 23 e 24.
(52) A.G., pág. 108: *The politics of the antecedent medieval tradition was based upon a moral and theological* summum bonum; *that of Marsilius is based upon a moral and political* summum malum.
(53) Cf. *supra,* n.º 1.
(54) B. LANDRY, *op. cit.,* pág. 177.

CAPÍTULO V

A PLENITUDE DO PODER

1. As críticas de Marsílio.
2. A segurança da sociedade pela segurança do poder.
3. Em marcha para o absolutismo da soberania.
4. O legislador supremo.
5. Conceito marsiliano de povo.
6. A cidadania.
7. A representação do povo.
8. A *valentior pars*.
9. Supremacia da lei.
10. Onde a plenitude do poder?
11. A soberania do povo.
12. O legalismo de um néo-aristotélico à sombra de Frederico II.

CAPÍTULO V

A PLENITUDE DO PODER

1. As críticas de Marsílio.

Se uma teoria do Estado compreende, além da teoria da sociedade, a do poder e a da representação [1], já indicado o assunto central do *Defensor Pacis* — a segurança da sociedade política —, havemos agora de procurar as linhas fundamentais do pensamento de Marsílio de Pádua nos dois outros temas que formam esse conjunto. Somos assim encaminhados às teses marsilianas sobre a soberania popular e a representação do povo pelo que ele denominou a *valentior pars*.

Detentor originário da soberania e legislador supremo, o povo tem, a seu ver, o sumo poder no Estado. Este poder não se exerce apenas sobre a ordem civil. Abrange também a esfera religiosa, desde que o intento primordial de Marsílio — a destruição da plenitude do poder papal — o leva a contestar os direitos do Pontífice não só no domínio temporal, mas até mesmo na direção da Igreja. Marsílio vai mais longe, rejeita a Igreja como instituição e sociedade organizada, considera-a simplesmente a associação dos que partilham da mesma fé e nega-se a reconhecer a legitimidade da hierarquia [2].

---

(1) Mostrou-o o autor em *Política e Teoria do Estado,* Cap. XI, e *Da representação política,* pág. 21.

(2) A Igreja, segundo Marsílio, é a *universitas fidelium,* sem organização hierárquica. Entre muitos outros trechos, veja-se D.P., D. II, II, 3: *dicitur hoc nomen* ecclesia, *et omnium verissime ac propriissime secundum primam imposicionem huius nominis seu intencionem primorum imponencium,*

Desta forma coloca-se entre os partidários da supremacia do Concílio sobre o Papa, ultrapassando-os pelo seu radicalismo. A universalidade dos fiéis, representados no Concílio, é, para ele, a universalidade dos cidadãos, que constituem em cada Estado a fonte da soberania.

A questão da extensão e dos limites do poder do Pontífice ocupa grande parte das discussões teológico-políticas da Idade Média, desde o Papa São Gelásio, no século V, até João XXII, nos tempos de Marsílio de Pádua. O princípio da supremacia pontifícia no espiritual e do poder indireto exercido pela Igreja na ordem temporal conciliava-se perfeitamente com os interesses do poder civil. Fôra exposto, com toda a clareza, por Santo Tomas, e inspirara as concepções de Dante a respeito do assunto. Entretanto, valendo-se de textos de São Bernardo e das posições assumidas por Inocêncio III e Bonifácio VIII, teólogos e canonistas exageravam a amplitude do poder papal, chegando alguns a aplicar ao Papa o princípio do absolutismo romano — *quod principi placuit legis habet vigorem* — e afirmando a *Summa Coloniensis* ser o Papa um verdadeiro Imperador [3].

Hugo de São Vitor, o famoso canonista *Hostiensis,* Egídio Romano, Agostinho Trionfo e Alvaro Pelayo destacavam-se entre os que levavam ao extremo a tese da supremacia da Santa

---

licet non ita famose seu secundum modernum usum, de universitate fidelium credencium et invocancium nomen Christi, et de huius universitatis partibus omnibus, in quacumque communitatem eciam domestica.

(3) G. Schnürer, *L'Église et la civilisation au Moyen Age,* III, págs. 93 e 94. Para Inocêncio III, o Império dependia *principaliter* e *finaliter* da Santa Sé: *principaliter,* porque ela o transferiu dos gregos para o Imperador germânico; *finaliter,* porque o Imperador, depois de eleito, recebe das mãos do Papa sua confirmação definitiva, sendo por este abençoado, coroado e investido no poder imperial. Daí concluia Inocêncio que a posição do Pontífice em relação ao Imperador era a do suzerano diante do vassalo, ao passo que, no tocante aos outros príncipes, o poder pontificial só se exerceria *ratione peccati,* isto é, por motivo de ordem espiritual.

Sé mesmo na ordem temporal. Por um seu enviado a Bonifácio VIII, o rei Alberto da Alemanha chegava a proclamar ilimitada e sem medida a autoridade da Sé Apostólica [4].

Contra esse princípio da *plenitudo potestatis* do Pontífice Romano já haviam surgido numerosos panfletos, criticando os argumentos dos curialistas, quando Marsílio de Pádua escreveu o *Defensor Pacis.* Não se limitou em rebater aí os exageros de seus adversários e as razões por eles invocadas [5]. Suas críticas foram até à negação da autoridade espiritual do Papa e à subordinação do sacerdócio ao poder civil, como que a anunciar as teses mais tarde sustentadas pelos protestantes e pelos galicanistas [6].

Nelas Marsílio excedia-se a Ocam, mostrando-se este muito mais moderado, e ao próprio Frederico II, que, recusando a

---

(4) *Apostolice sedis inlimitata auctoritas, carens pondere, numero et mensura.* Como Inocêncio III, aquele príncipe alemão lembrava "que o *Imperium* romano tinha sido transferido pela Sé Apostólica, dos Gregos, aos Alemães, na pessoa de Carlos Magno e que o direito de eleger o rei dos Romanos que devia em seguida tornar-se Imperador, tinha sido conferido a certos príncipes eclesiásticos e leigos pela mesma Sé apostólica, de quem os reis e os imperadores (passados e futuros) recebiam o poder da espada temporal" (G. SCHNÜRER, *op. cit.,* págs. 103 e 119, nota 1). Com exceção do primeiro, os nomes citados são de contemporâneos de Marsílio, tendo Álvaro Pelayo, em seus escritos, combatido o *Defensor Pacis.*

(5) Marsílio combatia contra moinhos de vento, colocando na boca dos seus adversários o que eles não haviam dito. Como nota Lagarde, nenhum defensor da supremacia pontifícia chegou a dizer que o Papa tem o direito de fazer tudo o que quer, nem negou a submissão do poder papal à lei natural e à lei divina (G.L. 2, pág. 77). Entretanto, Marsílio tem esse conceito da *plenitudo potestatis* (cf. D.P., D. II, XXIII, 3: *Secundo vero modo intelligi potest plenitudo potestatis ad propositum magis ea, secundum quam liceat homini quamlibet suum actum voluntarium imperatum in quemlibet hominem et rem quamlibet exteriorem existentem in hominum potestate sive ordinabilem ad usum eorum,* etc.). Além disso, deturpava o sentido da famosa bula *Unam Sanctam* de Bonifácio VIII, e onde, neste documento, se dizia *subesse Romano pontifici omnem humanam creaturam,* sem referência à jurisdição coativa no domínio temporal, Marsílio arbitrariamente estendia a expressão citada a *omnes seculi principatus, omnia regna et mundi provincie,* acrescentando: *antistiti Romano primo forent coactiva iurisdiccione subiecti* (D.P., D. II, XX, 8).

(6) D.P., D. II, XVII, 9: *Ex hiis amplius per necessitatem inferre volo, quod in communitatibus fidelium iam perfectis ad legislatorem humanum*

plenitudo potestatis pontifícia no temporal, não deixava de reconhecê-la, e até declarar que a venerava, no espiritual [7].

2. A segurança da sociedade pela segurança do poder.

Como o capitão do povo em Florença era chamado o *conservator pacis* e os magistrados de Sena se intitulavam *defensores status pacifici,* assim, para Marsílio, o detentor do poder civil — *pars principans* no Estado — surge como salvaguarda da paz entre os habitantes da cidade.

Toda cidade — diz ele — precisa de um órgão capaz de corrigir os excessos dos atos humanos, reduzindo-os à harmonia ideal. Do contrário, seria uma luta interminável, em meio à divisão e à corrupção, daí resultando ficarem os homens privados da suficiência de bens, que a sociedade lhes deve proporcionar. A autoridade incumbida de uma tal missão é por Aristóteles chamada *iudicialis seu principans et consiliativa* [8].

Depois de examinar a clássica divisão aristotélica das formas de governo e manifestar sua preferência pela monarquia eletiva, conclui pela necessidade de ser estabelecida a unidade numérica no principado supremo da cidade, sem que ninguém venha a entravar sua ação ou invadir sua esfera de atribuições [9].

---

solummodo seu fidelem multitudinem eius loci, super quam intendere debet promovendus minister, pertineat eligere, determinare ac presentare personas promovendas ad ecclesiasticos ordines; et quod nemini sacerdoti vel episcopo singulariter neque ipsorum soli collegio cuiquam cooperari liceat ad huiusmodi suscipiendos ordines absque legislatoris humani vel ipsius auctoritate principantis licencia.

(7) G.L. 2, págs. 77 e 78.

(8) D.P., D. I, V, 7.

(9) Tal é o objeto do Cap. XVII da *Dictio I.* Quanto às formas de governo, Caps. VIII e IX, e à monarquia eletiva, Cap. XVI.

No exercício desse poder, o príncipe fala por toda a comunidade, identificando-se, pois, com esta e representando-a simbólica e efetivamente [10].

A unidade do poder, a plena independência do seu titular no desempenho das respectivas funções e a inexistência de obstáculos à sua ação diretiva sobre todo o corpo social, são requisitos indispensáveis para que reine a paz no interior de uma sociedade política. O principado é, por Marsílio, comparado ao coração num organismo vivo. Todas as outras partes da cidade podem interromper por algum momento suas funções, mas a cidade não pode sobreviver se a autoridade que a dirige deixa de atuar. Ela é verdadeiramente a parte principal, "causa criadora e conservadora da tranqüilidade" [11].

Fazendo executar coativamente as decisões relativas às pendências entre os cidadãos e regulamentando todas as funções exercidas na cidade, a autoridade civil assegura essa tranqüilidade. É a causa eficiente e conservadora de todas as vantagens decorrentes da vida social [12].

As partes da cidade, protegidas pela *pars principans* — a autoridade —, são, para Marsílio, a parte agrícola, a artesanal,

---

(10) D.P., D. I, XV, 4: *hoc facientibus hiis, id facit communitas universa.* Quanto ao sentido da representação da sociedade pela autoridade, enquanto princípio de unidade social, ver a dissertação anterior já citada *Da representação política,* Cap. II, n.º 1.

(11) D.P., D. II, V, 7: *causa tranquillitatis factiva et conservativa.* D. I, XV, 6: *ab anima universitatis civium aut eius valencioris partis formatur aut formari debet in ea pars una primum proporcionata cordi, in qua siquidem virtutem quandam seu formam statuit cum activa potencia seu auctoritate instituendi partes reliquas civitatis. Hec autem pars est principatus,* etc. João de Salisbury, no *Polycraticus,* comparava o príncipe à cabeça da república e o senado ao coração. O autor do *Rex Pacificus,* texto publicado em anexo à história da contenda entre Bonifácio VIII e Felipe o Belo por P. DUPUY, dizia: *Ab isto vero corde, id est, a saeculari principe, procedunt, tanquam a principio, venae, id est leges, statuta et consuetudines legitimae* (G.L. 2, pág. 115, nota 15).

(12) D.P., D. I, XVII, 1: *ad quem et per quem reliqui reducantur et regulentur.* D.P., D. I, XIX, 3: *omnium civilium commodorum et predictorum causa efficiens et conservans.*

a militar, a financeira, a sacerdotal e a judicial. Esta última é constituída pelos juízes e demais magistrados no governo da coisa pública. Segue, assim, o autor do *Defensor Pacis* a lição de Aristóteles no Livro VII da *Política*. Dessas, o exército, o clero e os magistrados são, no sentido estrito, partes da cidade, e as outras, num sentido mais amplo (13).

Além da inspiração aristotélica, deve ver-se aí — como nota Jeannine Quillet — uma idéia decorrente da organização das cidades italianas do século XIV (14). As classes consideradas impropriamente partes da cidade — constituídas pelos artífices, os lavradores e os homens de negócio — correspondem ao *popolo minuto*. É a plebe, ou, na expressão de Marsílio, a "multidão vulgar" (15), equivalente ao δῆμος de Aristóteles. As partes de maior significação, formando a *honorabilitas* (16), lembram as classes superiores daquelas cidades, que compunham a *communancia* (16-A).

Se, como vimos no capítulo anterior, Marsílio não se preocupa com o problema da coesão entre essas classes e do seu perfeito entendimento, para daí resultar a verdadeira paz social, é porque atribui à autoridade civil — a *pars principans* — a missão de realizar essa harmonia de todo o conjunto.

Só o governo, com a sua força coativa, pode assegurar a paz. É por isso mesmo, a defesa da segurança da sociedade política — de um modo especial contra o principal fator que a perturba, oriundo da *plenitudo potestatis* atribuída a um poder estranho — requer, antes de mais nada, uma autoridade

(13) D.P., D. I, V.
(14) J.Q., pág. 70, notas 3 e 4.
(15) *Et solet horum multitudo dici vulgaris* (D.P., D. I, V, 1).
(16) *Quorum tria, videlicet sacerdocium, propugnativa et iudicialis, simpliciter sunt partes civitatis, quas eciam in communitatibus civilibus honorabilitatem dicere solent* (*ibidem*).
(16-A) J.Q., *loc. cit.*

independente e forte. A segurança da sociedade depende da segurança do poder.

Até aí o pensamento de Marsílio é expressão de uma verdade elementar da ciência política. Mas onde vamos encontrar a singularidade desse pensamento — particularmente para a época em que foi escrito o *Defensor Pacis* — é na concepção absolutista do poder civil, em contraposição ao absolutismo que Marsílio denunciava no Pontífice Romano e queria ver destruído para a instauração do seu ideal de paz.

3. Em marcha para o absolutismo da soberania.

Faz notar A. Passerin d'Entrèves que, enquanto os prosélitos do governo secular, no tempo de Marsílio, se limitam a uma posição defensiva, o *Defensor Pacis* vai resolutamente para o ataque [17]. O princípio gelasiano da distinção e cooperação entre os dois poderes é atacado de frente. Ao dualismo medieval Marsílio opõe aquele monismo anteriormente apontado, revestido ainda do cunho imanentista que nele soube perceber Battaglia [18]. Contra os adeptos da *plenitudo potestatis* pontifícia, que tendiam a absorver o Estado na Igreja, a doutrina marsiliana implica a absorção da Igreja no Estado. Não admira, diante disto, que Marsílio atribua ao poder civil o encargo de punir os hereges e infiéis [19]. Esta atribuição decorre da necessidade de manter incólume a unidade política numa comunidade em que a *universitas fidelium* coincide com a *universitas civium.*

---

(17) A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *op. cit.*, pág. 73.
(18) Cf. *supra*, Cap. I, números 8 e 9.
(19) D.P., D. II, V, 7: *Nec tamen ex hiis dicere volumus inconveniens esse coerceri hereticos aut aliter infideles, sed auctoritatem hanc, si liceat hoc fieri, esse solius legislatoris humani.* Ver também D. II, X, 3, 7 e 8.

Toda a concepção da sociedade política na Idade Média tendia àquela *reductio ad unum*, que integrava o particularismo das comunidades no universalismo da Cristandade e que fazia o dualismo dos dois poderes — o espiritual e o temporal — convergir para a plena realização do destino humano na sua finalidade terrena imediata e no seu fim último transcendente [20]. Mas a unidade da sociedade política é concebida por Marsílio em termos diversos, isto é, no plano exclusivamente temporal de um Estado entendido como "fonte de valores que lhe são imanentes" [21].

Sendo assim, para Marsílio não podem coexistir a Igreja e o Estado como duas sociedades perfeitas e soberanas. O conceito de soberania ainda não se achava formulado explicitamente como passou a ser depois de Bodin. Mas a idéia da unidade do poder (objeto do capítulo XVII da primeira *Dictio,* anteriormente citado) e mesmo a de um poder soberano — como era o de cada barão em seu domínio feudal, o do rei em todo o reino e finalmente o do Imperador, no ensinamento corrente desde Beaumanoir até aos legistas da corte de Filipe o Belo —, já de há muito faziam parte da tradição do pensamento medieval. O que faltava era atingir-se a noção abstrata de uma soberania absoluta, incompatível não só com aquela dualidade de poderes, mas também com a pluralidade característica do particularismo feudal.

A unidade política, tal como a concebe Marsílio, encaminha-o para a idéia moderna de soberania. Observa-o Passerin d'Entrèves: "Sua clara apreensão do conceito é visível na asserção de que, qualquer que seja a forma de governo e por mais que possa estar o poder dividido entre muitas mãos,

---

(20) Cf. *supra,* Cap. II, números 5 e 7.
(21) A. Passerin d'Entrèves, *La filosofia politica medioevale,* pág. 206.

a soberania deve ser concebida qual uma unidade: *hii plures* — os governantes numa aristocracia ou numa democracia — *sunt unus principatus numero quantum ad officium* (I, XVII, 2). Ela manifesta-se também na sua tese de que a jurisdição deve ter uma única fonte, *ne principatuum eciam pluralitate inordinata politiam solvi contingat* (II, VIII, 9) e que nenhuma outra lei pode ser admitida no Estado senão a do próprio Estado. E este princípio era para Marsílio mais do que aquele princípio meramente jurídico da soberania que Bodin havia de descobrir e expor. O 'absolutismo' de Marsílio é de uma espécie muito diferente do moderno. Ele não admite qualquer limitação que seja. Seu 'soberano' não está sujeito à lei natural, e dispõe livremente da lei de Deus. A lei do Estado é em si mesma uma incorporação da justiça. Isto não é Bodin, mas antes Rousseau ou Hegel" [22].

4. O legislador supremo.

O soberano, no Estado, é, segundo Marsílio, o legislador supremo. A expressão "legislador" tem, na sua pena, um significado especial, designando a suma autoridade. Não é simplesmente o que prepara a lei, o que a elabora ou formula. Neste ponto distingue-se de Aristóteles, para quem o legislador é o autor de leis ou de constituições, devendo empregar a sua prudência para que elas saiam bem de acordo com as exigências da realidade e adaptadas ao temperamento do povo [23]. Não deixa Marsílio de reconhecer que há homens que se dão a esta tarefa de compor a legislação. Refere-se aos "inventores de

(22) A. Passerin D'Entrèves, *The Medieval Contribution*, pág. 85.

(23) *Pol.*, II, 12, 1273 b, 30 a 40, 1274 a, 1 a 40, 1274 b, 1 a 25; III, 13, 1283 b, 35 a 40; III, 15, 1286 a, 23; VII, 7, 1327 b, 37; VII, 13, 1332 b, 9.

leis" [24] e propõe a criação de um colégio restrito, ou seja, um órgão especializado de caráter técnico para se desempenhar de tal mister [25]. Mas esses não são legisladores no sentido próprio da palavra. Na linguagem do *Defensor Pacis,* legislador não é o que "inventa" a lei, mas sim o que, usando de sua autoridade, a impõe como um preceito coercitivo [26].

Há um texto de capital importância na primeira *Dictio* do tratado de Marsílio, freqüentemente citado como condensando o seu pensamento a respeito da origem e natureza do poder político, texto do qual se tem inferido o princípio da soberania popular na sua teoria do Estado. É o seguinte: "O legislador ou causa eficiente, primeira e própria da lei, é o povo, isto é, o conjunto dos cidadãos ou a sua parte preponderante, por sua eleição ou vontade expressa oralmente na assembléia geral dos cidadãos, prescrevendo ou determinando aquilo que deve ser feito ou omitido a respeito dos atos humanos civis sob pena de sanção ou de suplício temporal" [27].

Ao legislador cabe confiar a outros — os peritos ou técnicos, que "inventam" ou "descobrem" as regras justas e úteis — a elaboração da norma legislativa. Cabe-lhe, em seguida, discutir e julgar sobre a conveniência e adequação da regra

---

(24) D.P., D. I, V, 11: *legum sive sectarum adinventores.*

(25) D.P., D. I, XIII, 8: *iustorum et conferencium civilium et incommodorum seu onerum communium et similium reliquorum regulas, futuras leges sive statuta, querendas seu inveniendas et examinandas prudentibus et expertis per universitatem civium committi conveniens et perutile est.*

(26) D.P., D. I, XII, 3: *in communitate illa super quam lex fertur.*

(27) D.P., D. I, XII, 3: *Nos autem dicamus secundum veritatem atque consilium Aristotelis 3.º Politice, capitulo 6.º, legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem aut eius valenciorem partem, per suam eleccionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam precipientem seu determinantem aliquid fieri vel omitti circa civiles actus humanos sub pena vel supplicio temporali.* Comenta Lagarde: "Nesta definição todas as palavras parecem pesadas, e no entanto quase todas se prestam a equívoco. Marsílio muitas vezes retomou a definição ao longo de sua obra, sem esclarecer bem o sentido e sem evitar as contradições e as confusões" (G. L. 2, pág. 134).

assim proposta. Por último, pertence-lhe a decisão final, estabelecendo, pelo seu voto e aprovação, o preceito coercitivamente imposto. Só então a regra se torna verdadeiramente uma lei [28].

Mas passemos a examinar os diversos elementos contidos no texto do *Defensor* que acaba de ser citado, acompanhando-os pela ordem em que se encontram, a saber:

1) povo;

2) cidadania;

3) parte preponderante.

5. Conceito de povo.

O termo "povo", na história das idéias e das instituições políticas, apresenta diversos sentidos. Primeiramente, cumpre distinguir entre povo significando toda a coletividade ou apenas uma parte dela, constituída pela classe ou pelas classes que, na hierarquia social, ocupam uma posição inferior em relação às mais favorecidas. Em segundo lugar, à noção do povo se opõe a de massa, entendendo-se por esta a multidão amorfa dos indivíduos desprendidos dos vínculos sociais, sendo o povo expressão de um conjunto orgânico de grupos formando a coletividade global. Por vezes, a palavra se restringe para designar o conjunto dos cidadãos no exercício dos direitos políticos.

Na esteira de Aristóteles, Marsílio concebia a sociedade política em sua formação natural, procedente da família e compreendendo os grupos intermediários entre a família e o Estado. Além disso, na consideração das "partes" da cidade, tinha diante de si as lições da *Política* de Aristóteles e a expe-

(28) A.G., pág. 169.

riência das cidades italianas do seu tempo, hierarquicamente organizadas. A idéia da sociedade como simples soma ou agregado inorgânico de indivíduos era-lhe, pois, estranha, como inteiramente estranha foi ao pensamento político medieval. Trata-se de uma idéia moderna, despontada no *Contrato Social* de Rousseau e servindo de pressuposto ideológico para as democracias de massas.

Voltando à primeira distinção, entre povo no sentido global ou no sentido parcial, devemos dizer que aqui Marsílio se aparta de Aristóteles. O povo — δῆμος — é, para este último, o conjunto dos homens que formam a multidão ou o que em Roma se diria a plebe, diferençando-se dos que, pela nobreza, pela fortuna ou pela educação, recebem o qualificativo de "notáveis" (29). Marsílio segue, neste ponto, o critério dos romanos, que incluíam no *populus* todos os cidadãos, inclusive os patrícios e os senadores, e não somente a *plebs* (30). Reportando-se a Aristóteles para confirmar a sua posição de que o supremo legislador é o povo, dá, entretanto, a tal expressão o sentido que tinha no direito romano. Por outras palavras, o povo é o conjunto de todos os cidadãos, sejam de que estirpe ou de que posição social forem (31). Abrange o *vulgus* (δῆμος ou *plebs*) — com os agricultores, operários e outros — e aqueles aos quais o paduano aplica a expressão *honorabilitas,* mais dotados de instrução e de capacidade para dirigir os negócios públicos, os quais são em menor número (32).

Esse conceito não corresponde ao que prevalecia nas cidades italianas, onde o povo era tomado no sentido mais restrito,

(29) *Pol.,* IV, 4, 1291 b, 17 a 29. Ver também III, II, 1281 b, 16 a 30 e 1282 a, 28.
(30) *Inst.* I, II, 4: *plebs autem a populo eo differt, quo species a genere: nam appellatione populi universi cives significantur.*
(31) D.P., D. I, XII, 3: *populum seu civium universitatem.*
(32) *qui pauci sunt* (D.P., D. I, XIII, 4).

como se depreende da oposição entre *magnates* e *populares* [33]. Por outro lado — o que é de muita importância tendo em vista a tese de Marsílio sobre a direção dos assuntos religiosos pela autoridade civil — incluía o clero entre os elementos componentes do povo, fazendo-o, pois, estar sujeito às mesmas leis e ao mesmo governo a que estavam submetidos os demais cidadãos.

6. A cidadania.

Se o povo é o conjunto dos cidadãos, importa determinar como caracteriza Marsílio a cidadania. Não há grande dificuldade em alcançar aqui o sentido preciso do seu pensamento. Mais uma vez segue a lição de Aristóteles e, aliás, dos comentadores medievais do Estagirita, na sua maioria. Dá ao conceito de cidadão um significado ativo e supõe, da parte dos que são assim qualificados, o pleno uso da sua liberdade. Assim, desde logo são excluídos os escravos e as crianças, sendo que estas têm a cidadania em potência. Mas outras categorias de pessoas são também desqualificadas pelo fato de não participarem da vida pública e não assumirem responsabilidades no Estado. É o que se dá com os estrangeiros e as mulheres. Numa palavra, cidadão é o que participa, na comunidade civil, do governo ou da função deliberativa ou da judiciária [34].

---

(33) Assim, no Estatuto da comuna de Pádua (n.º 101), tratando-se da escola dos síndicos, estava disposto que entre estes figurassem *unus iudex, unus miles et duo de populo*, e o sentido restrito é confirmado por vários historiadores, entre os quais G. SALVEMINI, em seu estudo *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295* (A.G., pág. 181).

(34) D.P., D. I, XII, 4: *Civem autem dico, secundum Aristotelem 3.º Politice, capitulis 1.º, 3.º et 7.º, eum qui participat in communitate civili, principatu aut consiliativo vel indicativo secundum gradum suum. Per quam siquidem descripcionem separantur a civibus pueri, servi, advene ac mulieres,*

A concepção de Marsílio não é igualitarista. Cumpre notar que, ao definir, nos termos acima, o cidadão, acrescenta logo que se trata da participação de cada um segundo sua dignidade na vida da comunidade. Além disso, ao tratar dos regimes políticos e de suas modalidades, caracteriza a *policia* — segundo denominação com reminiscências aristotélicas — por essa participação de todos os cidadãos no governo conforme a posição, os meios e as condições de cada um [35].

Como Aristóteles, Marsílio distingue entre as formas legítimas de governo e as corrompidas. As primeiras são a realeza (*regalis monarchia*), a aristocracia e a *policia* (ou seja, a πολιτεία de Aristóteles). A corrupção de cada uma destas está respectivamente na tirania, na oligarquia e na democracia. O regime popular legítimo não se confunde, pois, com o regime democrático, no sentido da demagogia em que imperam as massas, como diríamos hoje, ou o vulgo, segundo a linguagem do *Defensor* [36].

7. A representação do povo.

O povo é o legislador no sentido de ser a fonte do poder político. Por isso mesmo só o conjunto dos cidadãos que o

---

licet secundum modum diversum. Pueri namque civium cives sunt in propinqua potencia, propter solum etatis defectum. Marsílio não exclui expressamente os artífices e trabalhadores rurais da cidadania, no que A. Gewirth aponta uma diferença entre o *Defensor Pacis* e a *Política* de Aristóteles (A.G., pág. 176).

(35) D.P., D. I, VIII, 3: *Policia vero, licet in una significacione sit commune quiddam ad omne genus vel speciem regiminis seu principatus, in una tamen ipsius significacione importat speciem quandam principatus temperati, in quo civis quilibet participat aliqualiter principatu vel consiliativo vicissim iuxta gradum et facultatem seu condicionem ipsius, ad commune eciam conferens et civium voluntatem sive consensum.*

(36) D.P., D. I, VIII, 3: *Democracia vero illi opposita est principatus, in quo vulgus seu egenorum multitudo statuit principatum et regit sola, preter reliquorum civium voluntatem sive consensum, nec simpliciter ad commune*

compõem tem autoridade para impor as leis, ainda que estas sejam elaboradas por um grupo restrito de homens, mais habilitados para o desempenho de uma tarefa de tanta responsabilidade, que requer discernimento e prudência. Os trabalhadores dedicados às artes mecânicas, por exemplo, não têm suficiente aptidão para isto (37).

Admite, assim, Marsílio que o povo designe alguns cidadãos mais competentes para redigir a lei, mas esta só se torna um preceito coercitivo desde que tenha a sanção popular (38). Aquele grupo selecionado de legisladores — no sentido aristotélico — forma, pois, um órgão representativo sem o poder de decisão final, que compete ao povo. Marsílio é explícito e claro a respeito: "a autoridade humana de fazer as leis cabe somente à universalidade dos cidadãos ou à sua parte predonderante" (39).

Esta parte preponderante — *valentior pars* — quase está identificada ao povo. Dela fazem parte os indivíduos capazes de exercer efetivamente uma atuação na vida pública, excluindo-se os não dotados de um mínimo de qualidades que os possa tornar aptos à plena cidadania (40).

---

conferens secundum proporcionem convenientem. Quanto a Aristóteles, versa especialmente o tema das diferentes formas de "constituições", ou regimes políticos, no Livro III, Cap. 7 da *Política.*

(37) D.P., D. I, XII, 2: *inquisicio hec conveniencius fieri possit et compleri melius ex observacione potencium vacare, seniorum et expertorum in agibilibus quos prudentes appellant, quam ex mechanicorum consideracione, qui ad acquirenda vite necessaria suis operibus habent intendere.*

(38) Não basta determinar o justo e o útil, tarefa dos "prudentes" no caso de lhes ser confiada, pelo povo, essa missão. Uma tal determinação não se torna lei no sentido específico (cf. D.P., D. I, X, 3 e 4) *nisi dum de ipsius observacione preceptum coactivum datum fuerit* (D.P., D. I, XII, 2).

(39) D.P., D. I, XII, 5: *ad propositam intencionem redeamus, demonstrare scilicet legumlacionis auctoritatem humanam ad solam civium universitatem aut eius valenciorem partem pertinere.*

(40) *Ibidem: Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representat; quoniam non est facile aut non possibile, omnes personas in unam convenire senteneiam, propter quorundam esse natu-*

Tal parece ser o sentido da *valentior pars,* que surge como um grande corpo representativo da universalidade dos cidadãos. Esta representação decorre não de uma eleição — como no caso dos cidadãos escolhidos para elaborar o texto da lei —, mas do fato de constituirem os membros desse corpo a parte realmente atuante e capaz de uma sociedade política.

Donde o distinguir Lagarde um duplo conceito de representação no *Defensor Pacis*: 1º) a representação-delegação, concernente aos prudentes ou especialistas, encarregados de "descobrir" a lei; 2.º) a representação-símbolo, pela qual a *valentior pars* é assimilada a todo o povo, dispondo, pois, da suma autoridade [41].

A idéia de representação está, portanto, bem manifesta, e até formulada expressamente, na concepção da *valentior pars* [42]. Mas nem neste caso, nem na hipótese anterior — da representação-delegação — ela corresponde ao sistema representativo, quer considerado na sua modalidade medieval, quer na dos parlamentos modernos [43]. A representação, para Marsílio, não significa a instituição de uma assembléia de represen-

---

ram orbatam, malicia vel ignorancia singulari discordantem a communi sentencia; propter quorum irracionabilem reclamacionem seu contradiccionem non debent communia conferencia impediri vel omitti. Alan Gewirth traduz *orbatam* por *deformed* (A.G., pág. 185) e Jeannine Quillet por *déshéritée,* de acordo com a etimologia dada pelo *Dictionnaire étymologique de la langue latine* de Ernout-Meillet. Assim, da *valentior pars* estariam excluídas as pessoas *ayant une nature déshéritée ne s'accordant pas avec l'opinion commune, par méchanceté ou ignorance personnelle* (J.Q., pág. 113). Ao se referir à sociabilidade natural do homem e à suficiência de bens que, segundo a lição de Aristóteles, a sociedade civil proporciona, Marsílio usa a mesma expressão para indicar os excepcionalmente não sociáveis: *omnes scilicet homines non orbatos aut aliter impeditos naturaliter sufficientem vitam appetere, etc.* (D.P., D. I, IV, 2).

(41) G.L. 2, pág. 144.

(42) Para J. Quillet, essa idéia constitui "a chave da inteligibilidade da doutrina marsiliana da *valentior pars.* A idéia de que os direitos do povo devem ser exercidos por representação, perfeitamente de acordo com as teses fundamentais do direito corporativo medieval, está no centro de seu pensamento" (J.Q., pág. 113, nota 15).

(43) Cf. tese já citada *Da representação política,* Caps. II e VI.

tantes das várias classes populares, ou um congresso permanente com a função legislativa. Como bem mostra a distinção feita por Lagarde, há, na concepção do *Defensor Pacis,* dois órgãos representativos: 1.º) um conselho técnico, composto de legistas sem poder de decisão, cabendo-lhe propor a lei (D. I, XII, 2); 2.º) a parte mais representativa do povo, exercendo a autoridade legislativa, parte esta formada pelos cidadãos efetivamente habilitados e capazes — *non orbatos* — e que constituem os elementos preponderantes na sociedade (D. I, XII, 5).

8. A valentior pars.

Mas como entender essa parte preponderante, ou mais ponderável?

Tal uma das questões que mais dúvidas e divergências têm suscitado entre os estudiosos do *Defensor Pacis.* Chegou-se a dizer que o conceito de *valentior pars* é um enigma na literatura marsiliana (44).

Alguns autores o interpretam como significando a maioria. Tal é a tradução alemã de H. Kusch — *Mehrheit* — e a do autor inglês J. W. Allen, empregando a expressão *effective majority* (45). Outros, pelo contrário, fazem ver que se trata

---

(44) G. CAPOGRASSI, *Intorno a Marsilio da Padova* (in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto,* ano X). J. QUILLET levanta a hipótese de haver Marsílio encontrado referida expressão na tradução latina de Aristóteles de G. de Moerbeke (*La philosophie politique de Marsile de Padoue,* pág. 93).

(45) G.L. 2, págs. 144 e 145, e A.G., págs. 182 e 183. Aí se mencionam diversas traduções da expressão *valentior pars.* Em inglês *the effective majority* (J. W. Allen), *the more numerous and estimable* (J. Mac. Kinnon), *the worthier* (I. Edman e H. W. Schneider), *the prevailing* (G. Sabine) e *the dominant part* (Mc Ilwain). Em alemão: *Mehrheit* (H. Kusch), *die stärkerer Mehrheit* (A. Dempf) e *der einflussreichere Teil* (Schwab). Em francês: *la partie préponderante* (J. Quillet), *la meilleure partie* (Janet), *la plus notable* (N. Valois) e *l'élite* (De Wulf). Em italiano: *la parte più valente* (Labanca), *la più notevole* (Piovano), *la più cospìcua* (Mosca), *la parte prevalente* (Vasoli) e *maggioranza qualificata* (Grignaschi). G. Lagarde propõe *la partie la plus valable* e A. Gewirth, *the weightier part.*

de uma elite. Por falha da primeira edição, muitos foram levados a considerar a *valentior pars* como equivalente à maioria numérica. Uma leitura atenta do texto do *Defensor Pacis* esclarece o assunto e faz chegar à conclusão de que um duplo critério, de quantidade e qualidade, serviu de ponto de partida para a elaboração do conceito em questão. Aliás, Marsílio é claro a respeito, exatamente naquela passagem já mencionada e das mais citadas (46), onde, depois de dizer que a causa eficiente da lei é o povo ou a comunidade dos cidadãos, ou sua parte preponderante, acrescenta: "esta parte preponderante, considerada do ponto de vista da quantidade das pessoas e da sua qualidade" (47). No parágrafo seguinte diz ainda Marsílio que a parte preponderante deve ser concebida segundo os costumes das diversas sociedades políticas, ou determinada de acordo com o pensamento de Aristóteles (48).

Na *Política* do Estagirita vemos, com efeito, aplicado aquele critério ao mesmo tempo qualitativo e quantitativo. Por *qualidade* entende Aristóteles a liberdade, a riqueza, a educação, a nobreza de estirpe, e por *quantidade* a superioridade númérica da população (49).

Quanto aos costumes das sociedades políticas, é interessante notar que Egídio Romano, no seu *De regimine principum*, escrito em 1285, se referia ao exemplo das cidades italianas,

---

(46) Cf. *supra*, nota 27.

(47) D.P., D. I, XII, 3: *valenciorem inquam partem, considerata quantitate personarum et qualitate in communitate illa super quam lex fertur, sive id fecerit universitas predicta civium aut eius pars valencior per seipsam immediate, sive id alicui vel aliquibus commiserit faciendum, qui legislator simpliciter non sunt nec esse possunt, sed solum ad aliquid et quandoque, ac secundum primi legislatoris auctoritatem.*

(48) D.P., D. I, XII, 4: *Valenciorem vero civium partem oportet attendere secundum policiarum consuetudinem honestam, vel hanc determinare secundum sententiam Aristotelis.*

(49) *Pol.*, IV, 12, 1296 b, 15 a 20.

onde o povo era chamado a participar da feitura das leis [50]. Para ficarmos apenas com a terra natal de Marsílio, lembremos a composição do Grande Conselho de Pádua, a princípio com quatrocentos, depois com seiscentos e finalmente com mil membros, compreendendo várias categorias sociais e com exclusão de outras, como os *famuli* e os *servientes.* Quando, em 1277, foi feito aquele aumento no número de seus membros, coube aos *anziani* da comuna escolher os que deviam completar o Conselho entre os cidadãos de Pádua que possuissem bens imóveis.

Em tudo isto vemos a combinação dos critérios de quantidade e qualidade, que se reproduz no *Defensor Pacis* [51].

Para Passerin d'Entrèves, prevalece a qualidade. Opondo-se à interpretação de Gierke — que vê na *valentior pars* o reconhecimento da maioria numérica, dentro de um esquema de radicalismo democrático —, faz ver aquele filósofo do direito, teórico do Estado e historiador das idéias políticas, que o texto, como está agora estabelecido, é claro e inequívoco, não permitindo dúvidas a respeito. Marsílio diz abertamente que a *valentior pars* deve ser determinada *considerata quantitate personarum et qualitate in communitate,* segundo o trecho citado há pouco [52]. Foi a omissão da referência à qualidade, na edição *princeps,* de 1522, que deu margem à confusão. Mas uma vez desfeita esta, pelo restabelecimento do escrito original, não resta concluir senão que, acima da noção do número, o critério fundamental de Marsílio, no conceito em apreço, é realmente o da qualidade [53].

---

(50) A.G., pág. 198.

(51) A.G., págs. 196 e 197. Em outras passagens encontramos expressões tais como *pars amplior* (D. I, XII, 6), *plurimi* (D. I, XII, 8), *civium pluralitas* (D. I, XIII, 3) e outras equivalentes.

(52) Cf. *supra,* nota 47.

(53) A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contribution,* págs. 55 e 56.

9. Supremacia da lei.

Os capítulos XII e XIII da primeira *Dictio,* onde Marsílio procura demonstrar que o povo é o legislador supremo [54], são precedidos de uma apologia do regime legal, isto é, aquele em que o poder político deve governar submetido a uma ordem jurídica estabelecida.

Tal é o objeto do capítulo XI, cuja leitura isolada, sem o confronto com outras partes do *Defensor Pacis,* quer na primeira, quer na segunda *Dictio,* dá a impressão de que Marsílio se arvora em partidário estrênuo do que veio posteriormente a chamar-se o "Estado de direito". Mas o exame acurado do seu pensamento a respeito do significado da lei e do alcance da suma autoridade conferida ao povo ou a quem o represente [55], modifica essa primeira impressão. O que certamente se pode dizer é que não há suficiente clareza, nos textos marsilianos, para se concluir com segurança a respeito desse aspecto de sua obra. Eis a razão pela qual, entre os intérpretes modernos de Marsílio, vemos alguns que o acoimam de positivista e até determinista — como Alan Gewirth — e outros que negam formalmente o positivismo jurídico do *Defensor Pacis*

---

(54) Vários argumentos são dados no Cap. XII. No Cap. XIII o autor responde a algumas objeções. A autoridade de fazer as leis deve caber àquele de quem possam proceder as melhores leis, o qual, em se tratando do povo, é o conjunto dos cidadãos ou sua parte preponderente: *Quoniam illius tantummodo est legum humanarum lacionis seu institucionis auctoritas humana prima simpliciter, a quo solum optime leges possunt provenire. Hoc autem est civium universitas aut eius pars valencior, que totam universitatem representant* (D. I, XII, 5). Cada cidadão obedece melhor à lei que ele crê ter sido imposta por ele mesmo: *lex illa melius observatur a quocumque civium, quam sibi quilibet imposuisse videtur* (6). Sendo a lei um preceito coercitivo, deve provir de quem tenha o poder de coação: *illius est potestas observacionis legum, cuius tantummodo est potencia transgressorum coactiva; hoc autem est universitas aut ipsius pars valencior, ergo ipsius solus est legumlacionis auctoritas* (*ibidem*).

(55) Cf. *infra,* números 10, 11 e 12.

— posição esta de Jeannine Quillet e Johannes Heckel [56] —, e vemos ainda Otto von Gierke apontando no pensador paduano um democrata adepto da separação de poderes, no que é contraditado por Emilio Crosa [57]. As incertezas e vacilações de Marsílio explicam também que grandes conhecedores de sua obra, como Georges de Lagarde e Richard Scholz, tivessem que rever suas interpretações, modificando-as em alguns pontos.

Após haver indicado os vários sentidos da lei, fixa-se Marsílio no significado jurídico deste conceito, que, por sua vez, abrange dois aspectos: 1.º) o conhecimento do justo e do injusto, do útil e do prejudicial; 2.º) preceito coercitivo acompanhado de pena ou recompensa temporal. O primeiro aspecto é o da lei enquanto objeto da ciência do direito; o segundo é o da lei propriamente dita, ou no seu sentido estrito, referente à norma promulgada pela autoridade competente para reger a vida social [58].

A essa norma deve estar sujeito o príncipe. Ela paira acima das sentenças proferidas pelos magistrados, que devem conformar-se aos seus dispositivos. O juiz pode deixar-se levar

---

(56) Os argumentos de Gewirth e Heckel são bem cotejados por Lagarde (G.L. 2, págs. 164 a 173).

(57) E. CROSA, *Marsilio da Padova e il principio della separazione dei poteri*, in *Studi raccolti*, págs. 79 a 95.

(58) Significados de *lei* segundo Marsílio: 1) inclinação sensível (*naturalem inclinacionem sensitivam ad accionem aut passionem aliquam*); 2) hábito operativo, servindo de exemplar para uma obra de arte (*habitu operativo omni forma rei operabilis existente in mente, a qua tanquam exemplari sive mensura forme artificiatorum proveniunt*); 3) a lei divina, ordenando os atos humanos à salvação eterna (*regula continente monita humanorum actuum imperatorum, secundum quod ordinantur ad gloriam vel penam in seculo venturo*); 4) a lei humana regendo a vida social. Quanto a esta última, *duplici considerari potest: uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur quid iustum aut iniustum, conferens aut nocivum, et in quantum huiusmodi iuris scientia vel doctrina dicitur. Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum tali precepti traditur: et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est.* D.P., D. I, X, 3 e 4.

pelas suas preferências e até pelas paixões, donde a necessidade de submeter os seus julgamentos a uma norma superior e objetiva, que corresponda ao ideal expresso na fórmula aristotélica: a lei é razão sem desejo [59].

A lei impõe-se igualmente aos governantes. Mais vale que estes sejam limitados pela lei do que deixar que sigam o seu arbítrio. Isto representa não só uma segurança para a sociedade, mas também para o próprio poder, que fica sendo mais respeitado e ganha em estabilidade [60].

Dessa forma pode realizar-se melhor a finalidade da ordem jurídica, que Marsílio reconhece ser em primeiro lugar a justiça e o bem comum, e além disso, a segurança e a estabilidade do governo [61].

10. Onde a plenitude do poder?

A exaltação do regime da lei, no capítulo XI da primeira *Dictio,* é a de um legalista que Gewirth compara a Hobbes e Austin [62], pela conotação positivista do seu pensamento. É certo que Marsílio de Pádua admite como valor supremo da

---

(59) *sine appetitu intellectus lex est* (D.P., D. I, XI, 4). Cf. *Pol.* III, 16, 1287 a, 32.

(60) D.P., D. I, XI, 7: *Propter quod principantibus expedit magis legis regulari et determinari, quam arbitrio proprio iudicia ferre civilia; secundum legem enim nil pravum aut reprehensibile agent, unde securior et diuturnior efficietur principatus eorum.*

(61) D.P., D. I, XI, 1: *Hiis itaque legis accepcionibus sic divisis, eius secundum ultimam et propriissimam significacionem ostendere volumus necessitatem finalem: principaliorem quidem civile instum et conferens commune, assecutivam vero quandam principancium, maxime secundum generis successionem, securitatem et principatus diuturnitatem.* Cf. *supra,* Cap. IV, n.º 1.

(62) A.G., pág. 175. Da mesma forma A. PASSERIN D'ENTRÈVES, in *The Medieval Contribution,* pág. 61: *It might almost be Hobbes's or Austin's conception of law; it is certainly the exact revers of the Thomist conception.* Também Previté-Orton aponta em Marsílio um precursor da jurisprudência analítica da Austin (apud F. BATTAGLIA, in *Studi raccolti,* pág. 137).

ordem jurídica a justiça, e não sustenta expressamente o princípio dos legistas tirado do direito romano: *quod principi placuit legis habet vigorem.* Mas o seu silêncio sobre o direito natural como fundamento do direito positivo, a sua referência ao direito natural para dizer que é "equívoco" e por isso deixa de lado o seu conceito [63] e a sua preocupação exclusiva com a lei escrita numa sociedade dominada pelo direito contratual do feudalismo, pelo direito estatutário das comunas e corporações, sem falar ainda do costume, tudo isto é bastante significativo.

A lei — Marsílio o diz claramente — é um preceito coercitivo; nisto reside a sua caracterização essencial, tanto assim que ela muitas vezes pode não ser justa sem por isso deixar de ser uma lei. Esta linguagem, que hoje não seria estranhável, era simplesmente insólita numa época em que a lei positiva se compreendia como derivação da lei natural e quando, na lição de Santo Tomás, seguida por outros comentadores de Aristóteles — até por João de Janduno [64] — se admitia sem a menor sombra de dúvida que a primeira condição da lei era ser justa e conforme à razão.

A própria Jeannine Quillet, embora discorde de Gewirth quando este considera Marsílio um positivista, reconhece que o autor do *Defensor Pacis* rejeita a mediação da lei natural, considerando a lei divina e a lei humana direitos escritos, leis positivas dependentes exclusivamente da vontade do legislador: no primeiro caso, a vontade de Deus; no segundo, a *universitas*

(63) D.P., D. II, XII, 8: .. naturale equivoce dicitur. *Multa enim sunt secundum (recte) racionis dictamen, ut que videlicet non omnibus sunt per se nota et per consequens neque confessa, que non ab omnibus nacionibus conceduntur tanquam honesta.*

(64) G.L. 2, págs. 163, nota 245, e 169. Quanto a Santo Tomas, ver Ia IIae, q. 90, a. 1, e q. 95, a. 2.

civium ou a sua *valentior pars* [65]. É o voluntarismo de sabor ocamista, arruinando o edifício da escolástica medieval e preparando, na teoria do Estado, o absolutismo, e na filosofia do direito o positivismo.

À lei devem conformar-se os governantes e os juízes. Mas quem faz a lei? Aí está toda a questão. E é aí precisamente que vamos encontrar, nas páginas do *Defensor Pacis,* a justificação prévia do conceito moderno de soberania, numa latitude a que o próprio Bodin não o levou. Com efeito, para o autor dos *Seis livros da República,* a soberania é entendida como *summa potestas,* mas o seu detentor está sujeito à lei natural e à lei divina. Para Marsílio, a lei natural é equívoca e a lei divina diz respeito à ordenação dos atos humanos com vistas à salvação ou condenação na vida futura, nada tendo a ver com ela o legislador civil. Proclama assim a plena independência do poder legislativo humano, numa secularização que se antecipa ao Estado moderno segundo o conceito de Sombart [66] e que justifica a apreciação de A. Passerin d'Entrèves: a vontade do Estado é a suprema norma de direito. O legislador supremo, a suprema autoridade no Estado, fica sendo *ipse Deus* [67].

Ora, esse legislador é colocado num plano superior ao do direito convencional e consuetudinário, não está subordinado à lei natural, acha-se finalmente libertado de qualquer dependência em relação à autoridade da Igreja e a qualquer outra

(65) J.Q., pág. 285, nota 11.

(66) Cf. *supra,* Cap. II, nota 28.

(67) A expressão é de Sombart (*loc. cit.*). *Unica e suprema norma di diritto nello Stato è dunque per Marsilio la volontà dello Stato stesso,* conclui A. Passerin d'Entrèves (*La filosofia politica medioevale,* pág. 206). Quanto a Bodin, sobre a soberania, ver *Les six Livres de la République,* Livro I, Cap. VIII.

autoridade social. Segue-se, pois, que tem plenos poderes e é uma espécie de poder constituinte sem limitação nenhuma.

Depois de ter indicado os diversos modos pelos quais se manifesta a plenitude do poder que denuncia no bispo de Roma, Marsílio de Pádua conclui dizendo que a *plenitudo potestatis* significa o poder que não é limitado por nenhuma lei, ao passo que o poder não pleno é limitado pelas leis humanas e divinas [68].

O legislador humano supremo tem exatamente essas características [69]. Por isso mesmo, a vontade do Estado é, para Marsílio, a "suprema norma do direito" [70]. Ela se encarna no supremo legislador, isto é, o povo, causa eficiente primeira e própria da lei, ou a *valentior pars,* que o representa. Retirando do Pontífice a plenitude do poder, que alguns curialistas lhe queriam atribuir, mas que na realidade não existia, Marsílio afirma essa plenitude num outro sujeito, que se torna o detentor da soberania.

Esse sujeito da suma e plena autoridade é o povo, ou seja, a *universitas civium,* ou então, no seu lugar, a *valentior pars.* Seria absurdo pensar num governo direto do povo fora dos limites de uma pequena cidade. O que ainda se podia conceber nos quadros de uma comuna italiana, ao tempo de Marsílio, já se tornaria inviável numa região ou numa *província,* segundo a terminologia usual entre os comentadores de Aristóteles. E que dizer do Império?

---

(68) D.P., D. II, XXIII, 3: *Posset autem rursum plenitudo potestatis intelligi secundum unamquamque divisionam dictarum ea, que nulla sit determinata lege; non plena vero, que foret determinata per leges humanam aut divinam, sub qua eciam recta racio potest convenienter comprehendi.*

(69) Ver o trecho transcrito à nota 27 deste capítulo.

(70) Cf.*supra,* nota 67.

Vimos que Marsílio não focaliza diretamente o assunto no *Defensor Pacis*. Mas, ao tratar dos problemas concernentes à comunidade universal dos fiéis e a propósito do Concílio geral, refere-se ele, na segunda *Dictio*, ao *supremus legislator humanus superiore carens* ou *supremus legislator fidelis* (71).

Quem é este senão o Imperador?

Se pudesse haver dúvidas, uma obra posterior de Marsílio as dissiparia: o *Defensor Minor*. Vemos aí claramente enunciada a tese da transferência do poder do povo para o príncipe ou, no caso, o Imperador, segundo o princípio do direito romano, consubstanciado na famosa referência à lei régia a propósito do *quod principi placuit* (72).

O legislador supremo é, então, o conjunto dos cidadãos, ou a sua parte preponderante *ou o príncipe romano*, denominado o Imperador (73).

11. A soberania do povo.

O povo transfere, pois, a sua soberania. O que já o *Defensor Pacis* afirmava da *valentior pars*, corpo representativo da universalidade dos cidadãos, o *Defensor Minor* diz agora do Imperador, e desta forma o pensamento de Marsílio chega ao ponto final de sua marcha para o absolutismo (74) e também da elaboração de uma teoria do Estado adrede preparada para justificar as pretensões de Luis da Baviera.

---

(71) D.P., D. II, XVIII, 8 e XXI, 1, 8 e 9.

(72) Ver o texto do Digesto citado à nota 17 do Cap. I.

(73) *Defensor Minor*, XIII, 9: *Est etiam similiter secundum legem humanam legislator, ut civium universitas aut eius pars valentior, vel Romanus princeps humanus imperator vocatus.*

(74) Cf. *supra*, n.º 3.

Partindo de uma concepção populista, sustentando estar na vontade do povo a origem do poder e do direito, leva-nos Marsílio para o absolutismo do poder imperial fundado na origem popular que o legitima.

Richard Scholz viu a princípio o "radicalismo democrático" de Marsílio, que também outros autores têm assinalado, entre os quais Gíerke. Mas refletindo melhor chegou à conclusão de que há, realmente, no pensamento do autor do *Defensor Pacis* e do *Defensor Minor*, uma idéia atenuada de soberania do povo [75]. Esta idéia é suplantada pelo absolutismo cesarista em virtude daquela transferência de poderes.

O Imperador surge como representante do povo, em pleno gozo da *plenitudo potestatis,* num grau superior de representação para atuar como supremo legislador da *universitas fidelium* e da *universitas civium,* sendo assim o Papa inteiramente despojado daquela plenitude, transferida para o seu competidor. E o poder do Estado, carecente de qualquer superior, substitui também a Igreja, numa amplitude que nada limita, nem as leis civis, nem as leis eclesiásticas, nem a lei natural, nem a lei divina.

12. O legalismo de um néo-aristotélico à sombra de Frederico II.

Como explicar que da exaltação da lei e da afirmação do seu primado em face do poder político, que lhe deve ser submetido, tenha Marsílio chegado, assim, à exaltação do poder do Imperador em termos absolutistas?

(75) Escreve R. SCHOLZ: "O povo não deve governar, mas autorizar os governantes. A teoria da soberania popular que se imputa a Marsílio não diz outra coisa" (*Studi raccolti,* pág. 34).

É que seu legalismo, de base voluntarista, facilmente se prestava a esse deslocamento do centro do poder, da vontade do povo para a do príncipe. Juntava-se, por tal forma, o autor do *Defensor Pacis* aos legistas empenhados no fortalecimento do poder real. Atribuindo ao povo a plenitude do poder, ao mesmo tempo abria as portas para uma concepção exageradamente *statualista*, segundo a expressão de Battaglia (76). Passou-se com ele o mesmo que com Rousseau, cujo *Contrato Social*, reivindicando a tese da soberania do povo, nem por isto deixa de levar a um verdadeiro totalitarismo, exatamente pela amplitude do poder conferido ao povo e pela cláusula daquele contrato segundo a qual cada um se entrega, com todos os seus direitos, à comunidade (77). O legalismo de Marsílio exaltava a noção de legalidade, fazendo perder a consciência da legitimidade.

Em face da ordem jurídica medieval, fundada no costume e no direito histórico, era uma revolução. Comparada com a obra dos comentadores de Aristóteles — que da distinção entre o justo natural e o justo positivo, feita no Livro V da *Ética a Nicômaco*, tiraram elementos para a legitimação da ordem jurídica tradicional —, a apologia marsiliana do regime da lei tinha um sentido dissolvente. Representava a afirmação de um monismo que era a negação das concepções dominantes, reduzindo o direito à lei e, conseqüentemente, fazendo da causa eficiente da lei — o povo, a *valentior pars*, o Imperador — a fonte última do direito.

É por isso que Georges de Lagarde considera que, para bem compreender o *Defensor*, cumpre ter presente uma das

---

(76) F. Battaglia, in *Studi raccolti*, pág. 131.

(77) Segundo J. J. Rousseau as cláusulas do pacto social, a bem dizer, reduzem-se a uma só: *l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté* (*Du Contrat Social*, Livro I, Cap. VI).

idéias-forças de Frederico II, na organização do seu reino da Sicília. É interessante notar que este monarca, entregue à construção de um Estado administrativo e centralizador, em discrepância com as instituições políticas do seu tempo, foi um apologista ardente da majestade da lei. Exatamente porque a supremacia da lei lhe permitiria realizar a desejada obra de unificação, começando pela unificação jurídica e, assim, reduzindo o pluralismo da organização social da Idade Média aos padrões impostos pelo Estado absorvente, titular de uma soberania absoluta.

No *Liber Augustalis* Frederico dizia-se o pai e o filho da justiça, apresentando-se como escravo da razão e pai da lei(78). Antes dele nunca se fizera, em termos tão pomposos, a exaltação da legalidade, mas de uma legalidade que vinha concular liberdades, postergar antigos privilégios, deixar à mercê da soberana vontade da lei direitos já adquiridos e fundados no costume.

Podemos concluir com as seguintes ponderações de Lagarde: "Se se enfoca o *Defensor* pelo ângulo de visão da *Política* de Aristóteles, fica-se surpreso de ver dar à lei e ao legislador um lugar que não é tão central, nem no sistema aristotélico, nem nas concepções de seus comentadores medievais. Mas se se remonta das realidades políticas à sistematização abstrata que o *Defensor* quer dar, a perspectiva é toda outra, e melhor se compreende o que distingue Marsílio dos demais comentadores de Aristóteles.

"Ele aproveita idéias popularizadas por Frederico II e pelos romanistas. Porém as faz progredir. Pois, durante a

---

(78) *Liber Augustalis: Oportet igitur Caesarem fore justitiae patrem et filium, dominum et ministrum; patrem ... in edendo justitiam et editam conservando, sic et in venerando justitiam sit filius et in ipsius copiam ministrando minister* (apud G.L. 2, pág. 281, nota 19).

segunda metade do século XIII, nos meios sensíveis à influencia destas idéias, o sentido exaltado da lei nem sempre se acompanha de uma consciência clara da sua natureza e da sua origem" [79].

(79) G.L. 2, pág. 282.

Capítulo VI

O ESTADO TOTALITÁRIO

1. Caracterização do totalitarismo.
2. Coletivismo e ideologia.
3. Absolutismo do poder e amplitude ilimitada da atividade estatal.
4. Monismo jurídico e imanentismo.
5. Conclusão.

CAPÍTULO VI

O ESTADO TOTALITÁRIO

1. Caracterização do totalitarismo.

O totalitarismo é um fenômeno especificamente moderno, que não deve ser confundido com outras modalidades de opressão política ou de despotismo estatal existentes ao longo dos tempos.

Freqüentemente ouvimos dizer que os primeiros Estados totalitários foram o Egito dos faraós ou a Esparta de Licurgo. Outros exemplos da antigüidade são, por vezes, aduzidos ao lado desses: o Império Assírio, no Oriente, e as demais cidades gregas, senão mesmo Roma em certa fase de sua história. É bem conhecido aquele capítulo de Fustel de Coulanges em *La Cité antique* (1), onde o grande historiador francês, referindo-se ao que ele denominou a "onipotência do Estado", faz ver como os romanos e sobretudo os gregos não conheceram a liberdade individual. Nada havia no homem de independente, e até minúcias da vida privada eram regulamentadas pelo Estado. A Cidade, fundada pela religião, tinha um caráter sagrado, do qual decorria a sua plenitude de poderes.

Ainda que não possamos hoje subscrever todas as conclusões exaradas naquele livro que ficará sempre marcando época, e cuja leitura é um encantamento para o espírito, o certo

---

(1) Livro III, Cap. XVIII.

é que a liberdade, como prerrogativa inalienável do homem, não foi reconhecida pelas civilizações anteriores ao Cristianismo [2].

Mesmo, porém, naqueles exemplos mais frisantes — o Egito e Esparta — e noutros que se possam apontar nos impérios antigos ou nas sociedades primitivas, o fenômeno do totalitarismo não se manifesta em toda a sua extensão e com todos os seus requintes, como estamos vendo em nossa época.

O Estado totalitário — note-se bem — não deve ser confundido com o Estado autocrático, o absolutismo, a ditadura, o despotismo ou o imperialismo. É, certamente, um Estado autocrático, mas nem todo Estado autocrático é totalitário. Reveste-se dos característicos da supervalorização do poder existentes nos regimes absolutistas ou ditatoriais. Mas é muito mais do que isto ainda, pois o seu traço peculiar e essencial — donde lhe vem o nome, que os dicionários até há pouco tempo ainda não consignavam — está na direção de todas as atividades sociais e até mesmo da vida pessoal do homem pelo poder do Estado.

Ditaduras — escreve Emil Brunner — existiram em todos os tempos, mas o Estado totalitário existe só desde 1917. E com exatidão aponta-lhe este traço absolutamente característico: a oniestatalização da vida. Trata-se de um controle completo, total, da atividade exterior dos homens e da sua vida interior — ou pelo menos um esforço para chegar a realizá-lo —, desde o plano econômico até o cultural e o religioso.

Por isso o Estado totalitário é injusto em si mesmo: "a brutalidade e a ânsia do poder foram muitas vezes a caracte-

---

(2) A obra de Fustel de Coulanges será sempre clássica. Mas dados históricos posteriormente melhor averiguados dão mais precisão a livros como os de Gustave Glotz sobre a Cidade grega e Léon Homo sobre as instituições políticas romanas.

rística de Estados não totalitários; e, vice-versa, pode pensar-se num Estado totalitário sem brutalidade e sem ânsias imperialistas. A injustiça fundamental do Estado totalitário é, como ele mesmo, algo novo na história universal: oniestatalidade, Estado onicompetente. O Estado totalitário converte o homem em instrumento do Estado, em vez de fazer do Estado o instrumento do homem. A injustiça e a novidade do Estado totalitário consistem na estatalização de toda a vida humana, mais ainda, na absorção do homem inteiro. O Estado totalitário torna-se senhor absoluto do homem e arroga-se a faculdade de formar e configurar o homem à sua vontade. O Estado totalitário pretende apoderar-se do homem em absoluto, de seu corpo, de sua alma, de seu espírito" (3).

Eis por que Mussolini, explicando o sentido do totalitarismo fascista dizia que "o fascismo, além de ser um sistema de governo, é também, e acima de tudo, um sistema de pensamento" (4). No discurso do Scala de Milão, de 28 de outubro de 1925, reclamava para o Estado a "totalidade da autoridade e das funções sociais". Daí a dois anos, confirmando os ensinamentos de um dos mais conhecidos juristas do regime, o professor Rocco, lançava o tão comentado *slogan*: "Tudo no Estado, nada contra o Estado, nada fora do Estado". E escrevia ainda: "o Estado é um absoluto, diante do qual indivíduos e grupos são o relativo. Indivíduos e grupos são "pensáveis" enquanto estão no Estado" (5).

---

(3) E. BRUNNER, *La justicia,* pág. 251.
(4) B. MUSSOLINI, *La dottrina del fascismo,* Cap. I, 5.
(5) B. MUSSOLINI, *op. cit.*, Cap. 10. No Cap. I, 8, nota 15, a fórmula do discurso no Scala em 1927: *tutto nello Stato, niente contro lo Stato, nulla ad di fuori dello Stato.* Note-se que, na Itália, o totalitarismo não chegou a realizar-se com a mesma intensidade e extensão que na Russia comunista e na Alemanha nazista. O fascismo e o nacional-socialismo foram reações contra o comunismo, opondo ao totalitarismo marxista outra espécie de totalitarismo.

É a politização absoluta e total da vida. Em face do princípio de totalidade, encarnado no Estado — que absorve a sociedade —, não existe espaço algum no qual o indivíduo possa retrair-se e isolar-se [6]. O totalitarismo é uma deturpação desse princípio, que, no entanto, em si mesmo representa a expressão de uma verdade de senso comum, quer no mundo da natureza, quer na vida social [7]. É uma das suas falsas aplicações, a que se refere Jean Madiran, sua aplicação mais aberrante, pela qual se distingue a tirania clássica da tirania moderna: aquela nasce de um abuso, do arbítrio do tirano, ao passo que o totalitarismo, por princípio, estabelece o enquadramento do homem na sociedade política moldada segundo uma ideologia imposta a todos [8].

Esta imposição se faz pelos processos da técnica de propaganda e de persuasão, empregada a partir da atuação das sociedades de pensamento do século XVIII, que prepararam a Revolução francesa, e levada a efeito com um refinamento diabólico, mediante os processos postos em prática desde Lenin até Mao Tse-tung. Nestes processos são utilizados os modernos meios de comunicação de massa, cabendo ao Estado um controle total da imprensa, do rádio e da televisão. Além dessa técnica de propaganda, são empregados recursos proporcionados pela psicologia dos reflexos e pelas ciências naturais no sentido de promover a desagregação da personalidade. Serge Tchakhotine refere-se à "violação das massas", mas o fenômeno mais impressionante é o da violação das consciências

(6) G. LEIBHOLZ, *Il secolo XX e lo Stato totalitario del presente.*

(7) Cf. *supra,* Cap. III, n.º 4.

(8) J. MADIRAN, *op. cit.* (cf. *supra,* Cap. III, nota 29), e *Les caractères du totalitarisme moderne,* comunicação apresentada ao Congresso de Sion sobre *L'homme face au totalitarisme moderne,* págs. 11 a 22.

a ponto de alterar as próprias convicções de um homem, ou seja, o aniquilamento da liberdade interior [9].

Tais aspectos do totalitarismo contemporâneo, acentuados aliás nestes últimos anos, justificam o título dado por R. Mac Iver ao seu livro sobre o *monstro do Estado*, diante de um novo Leviatã, que excede de muito o que poderia imaginar, em seu tempo, Thomas Hobbes, a fazer do Estado "o Leviatã a cujo poder não há outro comparável sobre a terra" [10].

Evidentemente uma tal modalidade de organização política e de sistema de pensamento não poderia estar nas cogitações de Marsílio de Pádua, nem de qualquer outro dos pensadores políticos apontados como precursores da idéia de Estado totalitário.

O totalitarismo, em suas proporções atuais, é reforçado pelas condições da política moderna numa sociedade de massas, pela guerra total, pela guerra revolucionária e psicológica, pela propagação ideológica, pela dialética marxista da ação, pelo instrumental tecnológico e pela burocratização tecnocrática. Entretanto, considerando-o do ponto de vista da teoria do Estado — e prescindindo desses elementos que uma análise sociológica nos faria examinar mais detidamente —, cumpre destacar nele alguns aspectos de grande significação, a nos permitirem perceber um encadeamento de idéias entre sistemas ou doutrinas elaboradas em épocas anteriores e o resultado final a que se chegou em nossos dias.

---

(9) S. TCHAKHOTINE, *Le viol des foules par la propagande politique.* Sobre as sociedades de pensamento, ver de A. COCHIN, *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne* e outros livros do mesmo autor. A respeito da propaganda política: J. DRIENCOURT, *La propagande nouvelle force politique* e B. FAY, *La naissance d'un monstre: l'opinion publique.*

(10) R. M. MAC IVER, *El monstruo del Estado.* T. HOBBES, *Leviathan* e *De cive.*

É o que importa para concluir sobre uma possível relação entre as teses enunciadas no *Defensor Pacis* e a concepção de Estado totalitário.

Os aspectos a ressaltar são os seguintes:

1) coletivismo;

2) fundamentação ideológica;

3) absolutismo do poder;

4) amplitude ilimitada da atividade estatal;

5) monismo jurídico;

6) imanentismo.

Passemo-los em revista sucintamente, para um confronto entre o totalitarismo enquanto concepção de Estado e as idéias políticas de Marsílio de Pádua [11].

2. Coletivismo e ideologia.

Os Estados totalitários, suprimindo os grupos intermediários e absorvendo toda a sociedade nas malhas da sua armadura, têm, assim, o mesmo pressuposto sociológico da democracia

(11) É bem de ver que cada um dos temas indicados se presta a longas digressões, que nos afastariam do objetivo inicialmente proposto. Trata-se de caracterizar o totalitarismo em alguns pontos fundamentais. Outros o têm feito, procedendo a sínteses semelhantes. Por curiosidade, lembremos os característicos apontados por Carl J. Friedrich e por Raymond Aron. Quanto ao primeiro: 1) ideologia oficial; 2) partido único; 3) polícia política; 4) monopólio da propaganda e condicionamento tecnológico; 5) monopólio e controle de todos os meios de possivel luta armada; 6) controle e direção da economia por coordenação burocrática (C. J. FRIEDRICH e Z. K. BRZEZINSKI, *Totalitarian dictatorship and autocracy*, págs. 9 e 10). Por sua vez, R. ARON, *Démocratie et totalitarisme* (págs. 287 e 288): 1) partido único; 2) ideologia; 3) monopólio estatal dos meios de força e dos meios de persuasão; 4) direção das atividades econômicas e profissionais pelo Estado; 5) politização ideológica e terror policial. Aliás estes dois autores colocam-se mais no campo da sociologia do que no da teoria política. Os pontos a serem examinados a seguir dizem respeito à filosofia da sociedade, do poder e do direito. A significação da tecnocracia — para a qual J. BURNHAM, em *The managerial*

jacobina de 1789, que concebia a sociedade política à maneira de uma soma de indivíduos [12]. Esse individualismo serviu de ponto de partida para se chegar ao coletivismo totalitário [13]. Em face do poder do Estado, a exercer uma soberania total, ainda que em nome do povo, ficaram os indivíduos à mercê de uma organização política ultracentralizadora, que progressivamente ia chamando a si as funções antes pertencentes àqueles grupos. Nisto vemos como o crescimento sem medida das atividades estatais e, por fim, a estatalização total da vida — característico essencial dos regimes totalitários — resultam da negação do *princípio de subsidiariedade* [14], que completa o *princípio de totalidade*, quando este é bem entendido. O princípio de totalidade significa a subordinação da parte ao todo, e o de subsidiariedade afirma o valor singular da parte em face do todo [15].

O Estado tornou-se um Estado de massas em virtude de referido pressuposto sociológico, segundo o qual a sociedade fica reduzida à multidão inorgânica de indivíduos, sejam estes os "cidadãos" da democracia jacobina ou os "proletários" da democracia totalitária na primeira e mais durável forma que ela assumiu em nossa época. Daí decorre uma ideologia coletivista e igualitarista. Donde o dizer Messner que o moderno Estado totalitário "se apoia ideologicamente numa concepção

---

revolution, foi um dos primeiros a dar a devida importância — e suas relações com a ideologia e com a "praxis" (cf. J. VALLET DE GOYTISOLO, *Ideologia, "praxis" y mito de la tecnocracia*) oferecem novos aspectos à problemática do assunto.

(12) Ver *Conceito e natureza da sociedade política,* do autor deste trabalho.

(13) Daí a marcha da democracia liberal para a democracia totalitária. As origens do totalitarismo na democracia jacobina foram bem estudadas por J. L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy.*

(14) Cf. *supra,* Cap. IV, n.º 2.

(15) Pelo fato de ser parte da sociedade, o homem não deixa de ter um fim pessoal independente da sociedade. Quanto aos grupos, são pequenas coletividades, isto é, cada um é parte da sociedade política, mas é um todo com objetivos próprios e que se insere num todo maior, a coletividade global.

coletivista, com pontos de vista sobre o homem e a sociedade que pretendem uma validez dogmática em toda a vida do Estado, exigindo, por conseguinte, uma "total" subordinação da personalidade humana individual e das unidades sociais aos fins coletivos" [16].

Essa ideologia pode ter diferentes fontes, mas, qualquer que seja a inspiração da qual proceda, sempre conduz à exaltação do poder político e ao domínio total do Estado sobre a sociedade de massas. O chefe erige-se em oráculo do povo, a serviço da "razão de Estado", regra suprema e válida por si mesma, independentemente de uma avaliação segundo critérios morais. Essa "razão", fundada em mitos irracionais — a Classe, a Nação, a Raça — confere ao Estado plenos poderes, ou porque o Estado é um fim em si mesmo, ou porque é o instrumento para conduzir o povo aos seus destinos [17]. O mando supremo cabe geralmente a um grupo oligárquico de base militar e tecnocrática.

As ambições fáusticas do totalitarismo como sistema de pensamento ou ideologia vão muito além das planificações sociais, e particularmente econômicas, próprias do regime. Os regimes de Estado totalitário visam não apenas à modifi-

---

(16) J. MESSNER, *op. cit.*, pág. 943.

(17) A esse respeito é interessante notar a diferença entre o fascismo e o nacional-socialismo. Para este último, o valor supremo é o povo (*Volk*) e o Estado é um meio de que serve o *Führer* para conduzir o povo (*Führung*). Donde o dizer Hitler: *Der Staat ist ein Mittel zum Zweck. Sein Zweck liegt in der Erhaltung und Forderung einer Gemeinschaft physisch und seelisch gleichartiger Wesen.* O Estado não é, pois, como para Hegel, fim de si mesmo. Tais concepções procedem principalmente — nota-o Leibholz — de Scharnhort, Gneisenau, Arndt, Herder e Fichte. Já o fascismo, na sua concepção de Estado ético, é nitidamente derivado de Hegel (o Estado é um absoluto, Ethos e Estado se confundem, não há mais aquela idéia instrumental do Estado). Cf. G. LEIBHOLZ, *op. cit.*, págs. 38 e 39. Quanto ao totalitarismo comunista — baseado na dialética da ação, de Marx — cumpre lembrar as palavras de Jacques Duclos, secretário do Partido Comunista francês, em conferência proferida a 15 de novembro de 1944: *La théorie marxiste-léniniste n'est pas un dogme, mais un guide pour l'action* (Apud J. DAUJAT, *Connaître le communisme*, pág. 21).

cação das instituições políticas e sociais, mas até mesmo a uma reforma do homem e da sociedade (18). Pretendem ter a ciência verdadeira e obrigatória da vida humana e dos seus fins. Donde a intolerância para com as outras doutrinas e filosofias. Nada podem admitir que se oponha aos seus desígnios ou que limite o seu poder. E isto explica, o partido único, para mobilizar, ou melhor, forjar a opinião pública a serviço do Estado.

Aliás em tais regimes não há lugar para o sistema representativo. Sendo a representação política um vínculo entre a sociedade e o poder, ela perde toda a sua razão de ser desde que o Estado absorve a sociedade para transformá-la à sua imagem. Então, o partido vem de cima para baixo, é imposto pelo Estado, não representa correntes de opinião.

3. Absolutismo do poder e amplitude ilimitada da atividade estatal.

Dissolvidos os grupos orgânicos da sociedade na *massa*, desaparecem também as autoridades sociais e só resta o poder do Estado, única autoridade, cuja soberania se torna ilimitada e total.

Justamente por não encontrar elementos ou forças sociais que lhe limitem a ação, conservando cada qual sua esfera de atividade própria, o Estado passa a controlar e dirigir todas as atividades sociais. Tal é o característico essencial do totalitarismo, como foi dito de início. E por isso, Marcel de la Bigne de Villeneuve, em seu livro *L'Activité Étatique,* propõe as seguintes definições do Estado totalitário, em fórmulas breves:

---

(18) É o que fazem ver, além de outros, Waldemar Gurian, grande conhecedor do assunto, e Hannah Arendt. O objetivo das ideologias totalitárias não é só "a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana" (H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism,* pág. 432). Ver também o artigo de W. GURIAN, *Totalitarian Religions,* in *The Review of Politics,* vol. XIV.

1) "o totalitarismo é o sistema segundo o qual o poder político de um Estado tende a confiscar tão completamente quanto possível e a dirigir soberanamente, em nome de uma doutrina proclamada intangível, as atividades sociais completas da comunidade que ele rege";

2) "o regime totalitário é aquele em que o poder público mostra uma tendência constante e manifesta a substituir por toda parte na organização do país sua ação autoritária às iniciativas particulares dos governados" (19).

O economista Adolf Wagner, nos primórdios do século, já então dizia que "nós nos achamos sob o domínio do acréscimo perpétuo das atividades estatais" (20). Não admira, pois, que o mesmo Marcel de la Bigne dedique várias páginas daquele seu livro para mostrar como se está operando a evolução da democracia francesa para o totalitarismo. O mesmo tema de Bertrand de Jouvenel em *Du pouvoir* ou de Friedrich Hayek em *The road to serfdom*. Se o individualismo já trazia em si os germes do coletivismo, a tecnocracia moderna — transformando as democracias individualistas — abre as portas para novas modalidades de Estado totalitário. Estas acabarão por prevalecer onde não houver a valorização dos grupos intermediários e o respeito ao princípio de subsidiaridade, levantando barreiras ao crescimento constante da atividade estatal.

4. Monismo jurídico e imanentismo.

Conseqüência da soberania absoluta é o monismo jurídico. Não sendo reconhecidos os ordenamentos jurídicos dos grupos intermediários, só fica subsistindo o direito do Estado. Todo

(19) Obra citada, pág. 222.
(20) Apud G. LEIBHOLZ, *op. cit.*, pág. 17.

o direito é, assim, reduzido à norma emanada da autoridade estatal. O Estado não é mais sujeito a nenhuma norma superior; quando muito, poderá submeter-se à ordem normativa por ele mesmo criada e que ele pode alterar a qualquer momento.

O processo de secularização iniciado com a Renascença chega ao seu termo quando o Estado se torna fonte última do direito e se identifica com a ética [21]. Daí o imanentismo que a cada momento se encontra na teoria do Estado elaborada desde o século passado.

Eric Voegelin mostrou como esse imanentismo remonta à gnose dos primeiros tempos do Cristianismo [22]. Aliás, o pensamento moderno está impregnado de imanentismo gnóstico, o qual não só se vem manifestando ao decorrer da história da filosofia, mas chega a penetrar na teologia. Assim é que o vemos, de um modo bem pronunciado, no modernismo condenado pela Encíclica *Pascendi*, no progressismo de nossos dias e particularmente no evolucionismo de Teilhard de Chardin.

---

(21) Referindo-se a esse processo "iniciado com a Renascença, a Reforma e o Humanismo, prosseguido com o Iluminismo e o direito natural e que encontrou o coroamento na democracia, no racionalismo, sobretudo no liberalismo do século XIX", mostra G. LEIBHOLZ (*op. cit.*, págs. 32 e 33) que tal movimento de idéias pretendeu despojar o Cristianismo do seu caráter transcendente. O direito natural a que alude é o jusnaturalismo abstracionista do século XVIII. Observa ainda o eminente jurista em seu lúcido e penetrante estudo: "Na Alemanha esta profunda transformação se mostrava com particular clareza, por exemplo, na filosofia da história de Hegel, segundo a qual não é mais o Deus transcendente, mas o *Weltgeist* que se manifesta por meio das idéias absolutas na histórica. Este processo de secularização foi depois prosseguido especialmente com a fé liberal no progresso, que devia guiar a humanidade a uma cada vez mais elevada moral, como também com a ciência histórica positiva, cujo único escopo era apresentar objetivamente os acontecimentos recusando uma explicação transcendente dos fatos históricos" (*loc. cit.*).

(22) Vejam-se os três últimos capítulos de um livro fundamental, que é o de E. VOEGELIN, *The New Science of Politics.* E do mesmo autor, *The Origins of Totalitarianism,* in *The Review of Politics,* vol. 15, 1953. Cf. *Da representação política,* pág. 110.

Trata-se de um assunto do maior alcance especulativo e prático, pois em meio às lutas políticas destes dois últimos séculos, no entrechoque das ideologias, há um reflexo de tal concepção, que na Idade Média despontou em alguns autores, entre os quais Joaquim de Flora, e começou a difundir-se no tempo de Marsílio de Pádua. Na escatologia trinitária de Joaquim de Flora, Voegelin vê a inspiração mais profunda do milenarismo profético de Hitler, tendo as especulações joaquimitas penetrado na Alemanha com os anabatistas e aí inspirado Fichte, Schelling e Hegel [23].

Se a origem do totalitarismo, como movimento social e político, deve ser procurada nas sociedades de pensamento do século XVIII, suas raízes ideológicas vão até mais longe e nos levam aos últimos séculos da Idade Média. Não admira, pois, que se tenha atribuído a Marsílio de Pádua uma antecipação do totalitarismo.

5. Conclusão.

Haverá fundamento em tal atribuição? Será procedente a opinião dos que fazem de um pensador do século XIV um precursor das ideologias revolucionárias de nossa época? Terá razão Pierre Mesnard ao afirmar peremptoriamente que "o *Defensor Pacis*, o *Defensor Minor* nos dão pela primeira vez uma teoria radical do Estado totalitário" [24]?

---

(23) *The New Science of Politics,* pág. 113. Sobre o gnosticismo de Fichte, Schelling e Hegel, ver de C. TRESMONTANT, *Notes sur la permanence de la gnose et du néo-platonisme dans la penseé occidentale,* em apêndice ao seu livro *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne.* Para T. MOLNAR, Hegel é *le penseur clef du néo-gnosticisme contemporain* (*La gauche vue d'en face,* pág. 53).

(24) Apud A.G., pág. 6, nota 17.

Para respondê-lo basta confrontar as teses sustentadas por Marsílio de Pádua, expostas nos capítulos anteriores, e os característicos fundamentais do moderno totalitarismo, que acabam de ser apontados.

Não se perca de vista, porém, que o fenômeno totalitário é típico de nossos dias. E se a tirania existente nos Estados totalitários de hoje não pode ser comparada com a tirania clássica, pelos motivos indicados, também não será possível assimilar perfeitamente a teoria de um pensador medieval às ideologias que servem de suporte doutrinário a regimes tão especificamente modernos.

Assim, pelo que diz respeito aos dois primeiros traços salientes do totalitarismo — Estado de massas e ideologia coletivista — é claro que não poderíamos querer descobrir em Marsílio de Pádua, como nem em Hobbes e muito menos em Maquiavel, uma antecipação de tais aspectos. O *Leviathan* de Hobbes, é verdade, já prefigura um regime coletivista, mas que, na mente do autor, não se poderia enquadrar, no tipo de sociedade de massas peculiar ao totalitarismo e inexistente no seu tempo, como no de Marsílio. O mesmo se diga da ideologia inspirada no irracionalismo político do século XX — donde os mitos da Classe, da Nação e da Raça —, outra particularidade da vida política desconhecida antes da Revolução francesa.

Consideremos, pois, os demais traços mencionados. E desde logo se verificará que o absolutismo do poder está patente na maneira pela qual Marsílio, opondo-se à *plenitudo potestatis* pontifícia, a transfere para o legislador humano supremo e acaba por atribuí-la ao Imperador [25].

---

(25) Cf. *supra*, Cap. V, n.º 10.

Da mesma forma, há em Marsílio toda uma concepção das funções do Estado que o leva a libertar a atividade estatal de qualquer limite proveniente da ordem jurídica positiva, em vista do primado absoluto da lei e da omissão de todos os elementos que, na sociedade medieval, serviam para contrabalançar os possíveis excessos do poder central. É verdade que no *Defensor Pacis* a diferenciação dos grupos, ou melhor, das classes sociais é mantida; e, além disso, um certo sentido da hierarquização dessas classes, segundo a lição de Aristóteles e a experiência medieval, parece sugerir o valor dos corpos intermediários, com a conseqüente possibilidade de uma descentralização evitando a absorção estatal. Marsílio não poderia ser inteiramente alheio e avesso às realidades do seu tempo. Mas o fato é que a tais grupos nenhuma referência é feita no concernente à concepção da ordem jurídica, reduzida àquele legalismo que fazia lembrar um monarca absolutista e centralizador como Frederico II [26]. Legalismo que não oculta, no pensamento do autor, o monismo jurídico, levado ao seu auge pelos regimes totalitários de hoje.

Quanto às relações entre as classes e o poder do Estado, é de se fazer ainda uma observação. Inúmeras são as atribuições dadas ao poder civil, na segunda *Dictio,* para dirigir a classe sacerdotal e regular o culto e os assuntos religiosos. Além disso, Marsílio preconiza uma interferência do príncipe para determinar a quantidade e a qualidade dos componentes de certas categorias sociais, como se pode verificar no capítulo XV da primeira *Dictio.*

Plenitude absoluta do poder político e amplitude ilimitada da atividade estatal — notas especificadoras do totalitarismo

---

(26) Cf. *supra,* Cap. II, n.º 10 e Cap. V, n.º 12. Sobre as relações entre o poder político e os grupos na Idade Média: Cap. II, n.º 5,.

hodierno — acham-se, sem dúvida, a primeira abertamente defendida no *Defensor Pacis* e a segunda pelo menos insinuada.

Finalmente, o imanentismo. Viu-o claramente Felice Battaglia na obra do irrequieto patavino [27]. Ouçamo-lo mais uma vez, e na força expressiva da sua cálida linguagem: *Questo medico aristotelico e scettico, questo teologo errabondo per l'Europa, alla ricerca di avventure, povero di cultura generale ma ricco di patriotismo nazionale, ha intravisto l'umanità della politica e lo Stato come creatore della storia sur un piano d'immanenza come nessuno prima di lui e solo Machiavelli dopo di lui* [28].

No mesmo sentido, Passerin d'Entrèves mostra que aí está o desvio de Marsílio na linha do pensamento medieval. A filosofia política cristã — da patrística à escolástica — havia superado o naturalismo clássico do Estado e da vida política. E nisto reside — segundo o dizer do mesmo autor — seu *merito grandissimo*. Alguns antigos, aliás, já haviam alcançado uma tal concepção, sendo bem expressivos exemplos Sófocles, Cícero e Sêneca. Um princípio absolutamente transcendente era visto na razão e vontade divinas, manifestadas numa ordem eterna de justiça, fundamento último do direito e à qual toda autoridade devia estar sujeita. Com Marsílio ressurge o antigo naturalismo, mas sem a visão sacral do mundo e do homem própria dos gregos e romanos. Seu modo de entender Aristóteles [29] o faz enxergar na política aristotélica, baseada na idéia da sociabilidade natural do homem, uma valorização do Estado que parece exceder as intenções do mestre.

---

(27) Cf. *supra*, Cap. I, n.º 8.
(28) *Loc. cit.* (*Studi raccolti,* pág. 131).
(29) Cf. *supra*, Cap. III, n.º 5.

Para Aristóteles e o pensamento antigo em geral, o Estado decorre da natureza entendida como ordem objetiva e não por proceder da livre e criadora vontade humana.

Neste ponto — faz ver o autor citado — o paduano rejeita decididamente a cosmovisão de Santo Tomás e de Dante, que, acolhendo os ensinamentos de Aristóteles, os haviam assimilado à síntese da filosofia cristã, e assim não davam à ordem política uma justificação imanente, mas a inseriam num quadro providencial, como fizera Santo Agostinho com o conceito de paz.

É já o espírito da Renascença, a dissolver a visão política medieval: "O Estado, em lugar de ser concebido como para Santo Tomás em função de uma ordem eterna e transcendente de justiça, é entendido como fonte em si mesmo de valores, que lhe são na verdade imanentes. Precisamente aqui devemos procurar a explicação entre os dois sistemas opostos. Para Santo Tomás o valor objetivo e transcendente dos princípios que o Estado deve, e por vários modos pode realizar, torna relativamente indiferente a estrutura mesma do Estado. Seja qual for a disposição desta, ela é sempre legítima contanto que assegure a realização do bem e da justiça. Para Marsílio, que parece neste ponto antecipar verdadeiramente Rousseau — enquanto a norma do bem não se pode achar senão na vontade subjetiva da comunidade —, só aparece como legítima a estrutura do Estado em que tal vontade tenha absoluta prevalência e dite ela mesma a norma suprema do justo e do bem" [30].

Aí está, segundo Battaglia, *il nucleo di sostanziale modernità* que ele reivindica para Marsílio. E com efeito, se o pensamento moderno é essencialmente imanentista — no que tem

(30) A. Passerin D'Entrèves, *La filosofia politica medioevale*, págs. 205 e 206.

de especificamente moderno—, e se o imanentismo gnóstico representa, no dizer de Voegelin, *the nature of modernity* (31), este traço, acolhido pelo professor de Bolonha na obra de Marsílio de Pádua, não poderá deixar de ser o motivo principal da modernidade do ardoroso polemista paduano.

O imanentismo de Marsílio manifesta-se na posição averroísta em que ele se coloca ao considerar a dupla finalidade do homem, relegando o fim pessoal e transcendente de cada um para os teólogos e considerando o fim da sociedade num plano de autonomia em relação à ordem moral e religiosa (32). Daí à concepção de um Estado criador da eticidade social e política, vai um passo. E ainda que aquelas outras coincidências não existissem, bastaria esta para identificá-lo aos pressupostos filosóficos do totalitarismo.

Mostram os historiadores e estudiosos de sua obra que Marsílio sofreu a influência dos movimentos heréticos do seu tempo. As seitas pululavam na Lombardia e pelo norte da Itália em geral. Cátaros, valdenses, os "espirituais" ganhavam prosélitos. Esse era o ambiente dos amigos de Marsílio (33). E o imanentismo gnóstico se infiltrava no pensamento dos rebeldes à disciplina da Igreja.

A concepção de paz ou tranqüilidade — idéia central do *Defensor Pacis* — retrai-se, por isso mesmo, ao plano de imanência da sociedade política, sem mais aquela ampla visão agostiniana da paz inserida na ordem universal (34). E final-

---

(31) E. VOEGELIN, *op. cit.*, Cap. IV.
(32) Cf. *supra*, Cap. I, n.º 6.
(33) Conclui LAGARDE: "É em todo o caso incontestável que sua obra se inscreve num movimento de idéias de que as seitas heterodoxas tinham sido as iniciadoras" (G.L. 2, pág. 357). Sobre a paz segundo Santo Agostinho e segundo Marsílio, ver *supra*, Cap. IV, n.º 6.
(34) Definição agostiniana da paz: Cap. II, n.º 31.

mente, o povo, legislador supremo, fonte do direito e do poder, representa um princípio ordenador válido em si mesmo e sem nenhuma referência a uma ordem superior de justiça. Em tudo isto, o imanentismo.

Se podemos dizer que o totalitarismo desponta nas origens da moderna teoria do Estado, é porque nomes como Marsílio de Pádua, Maquiavel e Hobbes o anunciam.

Pelas páginas do livro mais famoso do Secretário florentino perpassa o princípio da razão de Estado, que vai dirigir a política moderna. *O Leviathan* foi um sugestivo título escolhido por Hobbes para sua obra que alcançou maior ressonância. E mais sugestiva ainda, a gravura colocada no frontispício: um gigante com o corpo formado por uma porção de homens — os homens absorvidos no corpo do Estado — e tendo numa das mãos uma espada e na outra um báculo, a indicar o domínio absoluto do Estado sobre o homem, quer no temporal, quer no espiritual. Tudo isto correspondendo perfeitamente ao conteúdo da obra.

E Marsílio de Pádua?

Foi quem pela primeira vez ensinou a plenitude absoluta do poder, sem o que não existiria o totalitarismo. Concebeu a atividade estatal em dimensões amplíssimas para o seu tempo [35]. Finalmente, pela sua maneira de entender a lega-

---

(35) Com toda a procedência, pois, escreve R. Maspétiol: "O *Defensor Pacis* marca uma data essencial do pensamento político. Apoiado sobre um racionalismo sem entretom e sobre uma visão puramente mecanicista da vida coletiva, ele afirma a unidade do social e sua absorção no grupo político. Rompendo a distinção do espiritual e do temporal, ele abre a este último a porta para a onipotência e o totalitarismo. Sua influência foi considerável. De imediato, todavia, seu extremismo choca seus contemporâneos, aqueles mesmos que mais eram favoráveis às teses gibelinas do Império ou aos nacionalismos das monarquias" (*op. cit.*, pág. 252).

lidade, com base no monismo jurídico, e pelo fundo imanentista do seu pensamento, deixou delineada uma teoria do Estado totalitário, embora sem chegar aos extremos que só mesmo as condições da nossa época revolucionária podem explicar, como remate de um processo vindo de séculos.

BIBLIOGRAFIA

I — MARSÍLIO DE PÁDUA E O *DEFENSOR PACIS*

BATTAGLIA, Felice — *Marsílio da Padova e il "Defensor Paris"*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, ano IV (1924).

BATTAGLIA, Felice — *Marsílio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo,* Felice Le Monnier Ed., Florença, 1928.

BATTAGLIA, Felice — *Modernità di Marsilio da Padova*, in *Studi raccolti.*

BREZZI, Paolo — *Spunti di storia medioevale nel "Defensor Pacis" di Marsilio da Padova*, in *Studi raccolti.*

CAPOGRASSI, Giuseppe — *Intorno a Marsilio da Padova*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, ano X (1930).

CHECCHINI, Aldo — *Interpretazione storica di Marsilio,* Cedam, Pádua, 1942.

CROSA, Emilio — *Marsilio da Padova e il principio della separazione dei poteri,* in *Studi raccolti.*

CURCIO, Carlo — *L'italianità di Marsilio*, in *Studi raccolti.*

FERRATER MORA, José — *Diccionario de Filosofia*, v. *Marsilio (Marsilio Mainardi) de Pádua,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965.

GEWIRTH, Alan— *Marsilius of Padua The Defender of Peace,* vol. *I*: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, Nova York, Londres, 3.ª impressão, 1964.

GIACCHI, Orio — *Osservazioni sulla fortuna delle idee di Marsilio da Padova nell'età del giurisdizionalismo,* in *Studi raccolti.*

LAGARDE, Georges de — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, P.U.F., Paris, 1948: I. *Bilan du XIII*[e] *siècle*; II. *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'Etat laïque.*

LAGARDE, Georges de — *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, nova edição refundida e completa,: I. *Bilan du XIII e siècle* (1956); II. *Secteur social de la Scolastique* (1958); III. *Le Defensor Pacis,* 1970. Anunciados: IV. *Guillaume d'Ockham:*

Défense de l'empire; V. Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales.

LEICHT, Pier Silverio — *Le funzione elettive del popolo romano e la dottrina di Marsilio da Padova*, in *Studi raccolti.*

MARIANI O.S.A., Ugo — *I maestri agostiniani dell'università di Parigi negli anni dell'insegnamento di Marsilio da Padova*, in *Studi raccolti.*

MARSILE DE PADOUE — *Le Défenseur de la Paix*, tradução, introdução e comentários por Jeannine Quillet, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1968.

MARSILII DE PADUA — *Defensor Pacis. Fontes Iuris Germanici Antiqui ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi*, edição crítica de Richard Scholz, Hannover, 1932.

MARSILIUS OF PADUA — *The Defensor Minor of M. P. now for the first time edited by C. Kenneth Brampton,* Cornish Brothers Ltd., Birminghan, 1922.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Alessandro — *Appunti di storia delle dottrine politiche. La filosofia politica medioevale,* G. Giappichelli, Turim, 1934.

PASSERIN D'ENTRÈVES, A. — *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker.* The Humanities Press, Nova York, 1959.

QUILLET, Jeannine — *La philosophie politique de Marsile de Padoue,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

QUILLET, Jeannine — Ver também *Marsile de Padoue.*

RIVIÈRE, J. — *Marsile de Padoue*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant-Mangenot).

SCHOLZ, Richard — *Marsilius von Padua Defensor Pacis* (ver *Marsilii de Padua*).

SCHOLZ, Richard — *Marsilius von Padua und Deutschland,* in *Studi raccolti.*

SIMONE, Giacinto de — *Le dottrine politiche di Marsilio da Padova,* Tipografia Operaia Romana, Roma, 1942.

TROILO, Erminio — *L'averroismo di Marsilio da Padova,* in *Studi raccolti.*

II — TEORIA DO ESTADO E HISTÓRIA DA FILOSOFIA.

AQUINATIS, S. Thomae — *De regimine principum*, Marietti, Turim, Roma.

AQUINATIS, S. Thomae — *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum,* Marietti, Turim, Roma.

AQUINATIS, S. Thomae — *In libros Politicorum Aristotelis expositio*, Marietti, Turim, Roma.

AQUINATIS, S. Thomae — *Summa contra Gentiles*, Marietti, Turim, Roma.

AQUINATIS, S. Thomae — *Summa Theologica*, texto original da edição crítica leonina, tradução e comentários, B.A.C., Madrid.

ARISTOTE — *La Politique,* tradução, introdução e notas de J. Tricot, 2 vs., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1962.

ARISTOTELES — *Obras*, tradução, estudo preliminar, preâmbulo e notas de Francisco P. de Samaranch, 2.ª edição, Aguilar, Madrid, 1967.

ARISTOTE — *Politique d'* , texto francês apresentado a anotado por Marcel Prélot, P.U.F., Paris, 1950.

ARISTOTLE, — *The Basic Works of*, trad. de W. D. Ross e introdução de Richard Mc. Keon, Rondon House, Nova York, 1941.

ARQUILLIÈRE, H. X. — *L'augustinisme politique,* 2.ª ed. revista e aumentada, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1955.

AUGUSTINI, S. Aurelii — *De Civitate Dei*, Corpus Christianorum, série latina (tomos XLVII e XLVIII), Brepols, Tournai, 1955.

BARKER, E. — *The Political Thought of Plato and Aristotle,* Dover Publications Inc., Nova York, 1959.

BATTAGLIA, Felice — *Lineamenti di storia delle dottrine politiche*, 2.ª ed. revista, corrigida e ampliada, Dott. A. Giuffrè, Milão, 1952.

BIGNE DE VILLENEUVE, Marcel de la — *L'activité étatique*, Recueil Sirey, Paris, 1954.

BIGNE DE VILLENEUVE, Marcel de la — *Principes de Sociologie Politique et de Statologie générale*, Sirey, Paris, 1952.

BODIN, Jean — *Les six livres de la République*, impressão facsimilada da edição parisiense de 1583, Scientia, Aalen, 1961.

BRECHT, Arnold — *Political Theory*, Princeton University Press, 1959.

BRONOWSKI, Jacob — MAZLISH, Bruce — *La tradición intelectual de Occidente*, tradução de José Ma. Gimeno, Editorial Norte y Sur, Madrid, 1963.

BURDEAU, Georges — *Traité de Science Politique,* 7 vs., Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1949 a 1957.

CABRAL DE MONCADA, L. — *Filosofia do direito e do Estado*, vol. I (Parte histórica), Livraria Acadêmica, Saraiva S.A., São Paulo, 1950.

CARLYLE, R. W. — CARLYLE, A. J., — *A History of Mediæval Political Theory in the West,* 6 vs., William Blackwood & Sons Ltd., Edimburgo, Londres.

CORPUS IURIS CIVILIS, ed. Mommsen-Krueger (Weidmannos).

COSTA, Pietro — *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale,* Dott. A. Giuffrè, Milão, 1969.

DANTE ALIGHIERI — *La Divina Commedia*, comentada por Dino Provenzal, Mondadori, Milão 1938.

DANTE ALIGHIERI — *La Divina Commedia*, texto crítico com o comentário de Scartazzini revisto por G. Vandelli, edição refundida e melhorada, Ulrico Hoepli, Milão, 1946.

DANTE ALIGHIERI — *Monarchia,* tradução de E. Palacio e prólogo de J. Llambias de Azevedo, Buenos Aires, 1944.

DEMPF, Alois — *Sacrum Imperium. Geschichts-und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance,* R. Oldenbourg, Munich, Berlim, 1929.

D'ORS, Alvaro — *El principio de subsidiariedad*, Atlántida, 1968.

FORTESCUE, Sir John — *De laudibus legum Anglie,* editado e traduzido com introdução e notas por S. B. Chrimes, Cambridge University Press, 1942.

FORTESCUE, Sir John — *The Governance of England: otherwise called The Difference between an Absolute and a Limited Monarchy,* Oxford University Press, 2.ª impressão 1926 (1.ª edição 188).

FREUND, Julien, — *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965.

GALVÃO DE SOUSA, José Pedro — *A historicidade do direito e a elaboração legislativa*, São Paulo, 1970.

GALVÃO DE SOUSA, J. P. — *Da representação política*, São Paulo, 1971.

GALVÃO DE SOUSA, J. P. — *Política e Teoria do Estado*, Edição Saraiva, São Paulo, 1957.

GALVÃO DE SOUSA, J. P. — *Remarques sur l'idée de constitution et la signification sociologique du droit constitutionnel,* in *Jahrbuch des Öffentlichen Rechts der Gegenwart,* vol. 16, 1967.

GAMBRA CIUDAD, Rafael — *Eso que llaman Estado,* Ediciones Montejurra, Madrid,1958.

GARRIGOU-LAGRANGE O. P., Réginald — *Le réalisme du principe de finalité,* Desclée De Brouwer, Paris, 1932.

GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., R. — *Saint Thomas commentateur d'Aristote,* in *Dictionnaire de Théologie Catholique* (Vacant-Mangenot), t. XV, 641 a 651.

GETTEL, Raymond R. — *Historia de las ideas políticas,* trad. e prólogo de Teodoro Gonzáles García, Labor, Barcelona, Buenos Aires, 1930.

GIERKE, Otto — *Das deutsche Genossenschaftsrecht,* 4 vs. Weidemannische Buchandlung, Berlim, 1868 a 1913.

GIERKE, Otto — *Political Theories of the Middle Age,* trad. e introdução de Frederic William Maitland, Cambridge University Press, 1938.

GILBY, Thomas — *El mando y la convivencia civil* (*Santo Tomás de Aquino y el arranque de la Teoría del Estado en Occidente*). Versão castelhana e estudo preliminar de J. E. Luque Díaz, Juan Flors, Barcelona, 1963.

GIL ROBLES, Enrique — *Tratado de Derecho Político según los principios de la Filosofía y el Derecho Cristianos,* 2.ª edição, Afrodisio Aguado, Madrid, 1962 e 1963.

GILSON, Étienne — *Dante et la philosophie,* Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1939.

GILSON, Étienne — *Les métamorphoses de la Cité de Dieu,* Publications Universitaires de Louvain, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1962.

GILSON, Étienne — *L'esprit de la philosophia médievale,* 2 vs., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris. 1932.

GRANERIS, Giuseppe — *Contributi tomistici alla filosofia del diritto,* Società Editrice Industriale, Turim, Milão, Genova, Parma, Roma, Catania, 1940.

GURVITCH, Georges — *Sociology of Law,* Philosophical Library and Alliance Book Corporation, Nova York, 1942.

HEGEL, G. W. F. — *Principes de la philosophie du droit*, trad. de A. Kaan, Gallimard, Paris, 1940.

HIPPEL, Ernst von — *Historia de la Filosofia Política*, 1.º vol. trad. por Francisco F. Jardón; 2.º vol. trad. por Francisco Puy Muñoz, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.

HOBBES, Thomas — *Leviathan or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civill*, texto editado por A. R. Waller, Cambridge University Press, 1935.

ISIDORI HISPALENSIS, Sancti — *Opera Omnia*, 5 vs. in *Patrologiae Cursus Completus*, Migne, Paris, 1850.

JAEGER, Werner — *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, 2.ª edição, Clarendon Press, Oxford, 1948.

JELLINEK, Georg — *Allgemeine Staatslehre*, 3.ª ed. revista e completada segundo os manuscritos originais por Walter Jellinek, Julius Springer, Berlim, 1922.

JOUVENEL, Bertrand de — *De la souveraineté. À la recherche du bien politique*, Éditions Génin, Librairie de Médicis, Paris, 1955.

JOUVENEL, Bertrand de — *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance.* Les Éditions du Cheval Ailé, Constant Bourquin, Genebra, 1947.

KOELLREUTTER, Otto — *Staatslehre im Umriss*, Göttinger Verlagsanstalt, 1959.

KONINCK, Charles De — *De la primauté du bien commun contre les personnalistes*, Éditions de l'Université Laval, Québec; Éditions Fides, Montréal, 1943.

LACHANCE, Louis — *L'humanisme politique de Saint Thomas*, 2 vs., Recueil Sirey, Paris-Éditions du Lévrier, Ottawa, 1939.

LANDRY, Bernard — *Hobbes*, Felix Alcan, Paris, 1930.

LANDRY, Bernard — *L'idée de Chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle*, P.U.F. Paris, 1929.

LLINARES, José A. — *Pacto y Estado*, Publicaciones de las Instituciones Aquinas, Madrid, 1963.

LOTTIN O. S. B., D. Odon — *Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédecesseurs*, extrato das *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Charles Beyaert, Bruges.

LUBAC, Henri de — *Le drame de l'humanisme athée*, 3.ª ed. revista e corrigida, Spes, Paris, 1945.

MACHIAVELLI, Nicolò — *Opere*, Riccardo Ricciardi Editore, Milão, Nápoles, 1954.

MAITLAND, Frederic William — Ver Otto Gierke.

MAZLISH, Bruce — Ver Jacob Bronowski.

MEINECKE, Friedrich — *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, R. Oldenbourg, Munich, 1957.

MENEZES, Djacir — *Proudhon, Hegel e a dialética*, Zahar Editôres, Rio de Janeiro, 1966.

MERÊA, Paulo — *Suárez, Grócio, Hobbes*, Editor Armênio Amado, Coimbra, 1941.

MESNARD, Pierre — *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, introdução por José Antonio Maraval, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

MESSNER, Johannes — *Etica social, política y económica*, versão castelhana, Rialp, Madrid, 1967.

MOCHI ONORY, Sergio — *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, S.E. "Vita e Pensiero", Milão, 1951.

MOSCA, Gaetano — *Historia de las doctrinas políticas*, tradução de L. Legaz y Lacambra, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1941.

NAWIASKY, Hans — *Allgemeine Staatslehre*, 5 vs., Einsiedeln, Colónia, 1945 a 1958.

POSE, Alfredo — *Filosofía del poder*, trad. de Vicente Lascurain, Editorial Intercontinental, México, 1951.

PRÉLOT, Marcel — *Histoire des idées politiques*, Dalloz, 1966.

ROSENZWEIG, Franz — *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, Munich, Berlim, 1962 (nova impressão da edição de 1920).

ROUSSEAU, J. J. — *Du contrat social*, precedido de um ensaio sobre a política de Rousseau por Bertrand de Jouvenel, Les Éditions du Cheval Ailé, Constant Bourquin, Genebra, 1947.

SABINE, George H. — *Historia de la teoría política*, trad. de V. Herrero, Fundo de Cultura Económica, México, 1945.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis — *Principios de Teoria Politica*, Editora Nacional, Madrid, 1966.

SCHLÖZER, August Ludwig — *Allgemeines StatsRecht und StatsVerfassungsLere,* Vandenhoer und Ruprechtschen, Göttingen, 1793.

SOROKIN, Pitirim — *Contemporary Sociological Theories*, Harper & Brothers, Nova York, Londres, 1925.

SPANN, Othmar — *Gesellschaftsphilosophie,* R. Oldenbourg, Munich, Berlim, 1928.

SPENLÉ, Jean Édouard — *La pensée allemande de Luther à Nietzsche,* Armand Colin, Paris, 1949.

STRAUSS, Leo — *The Political Philosophy of Hobbes*, Clarendon Press, Oxford, 1936.

STRAUSS, Leo — *Thoughts on Machiavelli*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1958.

TEJADA, Francisco Elías de — *Derecho politico,* in *Nueva Enciclopedia Juridica*, t. I, F. Seix, Barcelona, 1950.

TEJADA, Francisco Elías de — *Las doctrinas politicas en la baja Edad Media inglesa,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1946.

TIERNEY, Brian — *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge University Press, 1955.

TOUCHARD, Jean — *Histoire des idées politiques*, 2vs., P.U.F., Paris, 1959.

TRESMONTANT, Claude — *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Éditions du Seuil, 1961.

TRUYOL, Antonio — *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial*, Editorial Tecnos, Madrid, 1968.

TRUYOL Y SERRA, Antonio — *Historia de la filosofia del derecho y del Estado. De los origenes a la baja Edad Media*, 3.ª ed. revista e aumentada, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1961.

UTZ, Arthur Fridolin — *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzip*, F.H. Kerle, Heidelberg, 1956.

VAN ACKER, Leonardo — *Dra. C. J. de Vogel, Het humanisme en zijn historische achtergrond* (resenha), in *Revista da Universidade Católica de São Paulo*, vol. XXXVII (1969).

VÁRIOS — *Le Pouvoir. Annales de Philosophie Politique,* 1 e 2 (1956 e 1957), P.U.F., Paris.

WILKS, Michael J. — *The Problem of Sovereignty in the later Middle Ages,* Cambridge University Press, 1963.

WULF, Maurice De — *Histoire de la philosophie médiévale*, 2 vs. Institut Supérieur de Philosophie, Louvain, 1924.

III — A CIDADE ANTIGA, A SOCIEDADE POLÍTICA MEDIEVAL E O ESTADO MODERNO

ATALIBA NOGUEIRA — *Perecimento do Estado*, Emprêsa Gráfica da Revista dos Tribunais, São Paulo, 1971.

AYALA, Francisco — *Introducción a las Ciencias Sociales*, 2.ª ed. Aguilar, Madrid.

BLOCH, Marc — *La société féodale: I. La formation des liens de dépendance. II. Les classes et le gouvernemente des hommes.* Éditions Albin Michel, Paris, 1939-1940.

BRYCE, James — *Le Saint Empire Romain Germanique et l'Empire actuel de l'Allemagne*, trad. de E. Domegue e prefácio de E. Lavisse, Armand Colin et Cie., Paris, 1890.

BUISSON, Ludwig — *König Ludwig IX., der Heilige, und das Recht. Studie zur Lebensordnung Frankreichs im hohen Mittelalter*, Herder, Friburgo, 1954.

BURCKHARDT, Jacob — *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Hallwag, Berna.

CHÉNON, Émile — *Histoire générale du droit français public et privé des origines à 1815*, 2 vs., Recueil Sirey, Paris, 1926 a 1929.

COCHIN, Augustin — *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne,* Plon, Paris.

CROSMAN, R. H. S. — *Biografia del Estado moderno*, trad. de J. A. Fernández de Castro, Fondo de Cultura Econômica, México, 1941.

DIGARD, Georges — *Philippe le Bel et le Saint-Siège de 1285 à 1304,* 2 vs., Recueil Sirey, Paris, 1936.

DIGARD, Marcel — *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du XIIe au XVe siècle*, Dalloz, Paris, 1954.

FUSTEL DE COULANGES — *La Cité antique,* Librairie Hachette, Paris, 1969.

GAMA BARROS, H. — *História da administração pública em Portugal nos séculos XII a XV*, 2.ª ed., dirigida por Torquato de Souza Soares, 11 tomos, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1945 a 1954.

GANSHOF, F. L. — *Qu'est-ce que la féodalité?*, 2.ª ed. Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1947.

GARCÍA-GALLO, A. — *Manual de historia del derecho español*, 2.ª edição revista, Madrid, 1964.

GARCÍA-PELAYO, Manuel — *Frederico II de Suábia e o nascimento do Estado moderno*, Edições da Revista Brasileira de Estudos Políticos (Estudos Sociais e Políticos, n.º 15),trad. do Prof. Amilcar de Castro, Belo Horizonte, 1961.

GLOTZ, Gustave — *La Cité grecque*, Éditions Albin Michel, Paris, 1968.

GROSJEAN, Georges — *Le sentiment national dans la guerre de Cent Ans*, Éditions Bossard, Paris, 1927.

HALÉVY, Daniel — *Essai sur l'accéleration de l'histoire*, Arthème Fayard, Paris, 1961.

HEFELE, C. J. — *Histoire des Conciles,* nova tradução francesa, por D. H. Leclercq, 11 vs., Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1907 a 1952 (consultado o tomo VI, 2.ª parte).

HEYDTE, Freiherr Friedrich August von der — *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*, Josef Habbel, Regensburg, 1952.

HOMO, Léon — *Les institutions politiques romaines de la Cité à l'État*, La Renaissance du Livre, Paris, 1933.

HUIZINGA, Johan — *El otoño de la Edad Media,* trad. de J. Gaos, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947.

JOURNET, Charles — *La juridiction de l'Église sur la Cité*, Desclée De Brouwer, Paris, 1931.

KURTH, Godefroid — *Les origines de la civilisation moderne,* 2 vs., 7.ª ed., Albert Dewitt, Bruxelas, 1923.

LE GOFF, Jaques — *Les intellectuels au Moyen, Age*, Éditions du Seuil, Paris.

LEVRON, Jacques — *Saint Louis ou l'apogée du Moyen-Age*, Librarie Académique Perrin, 1970.

MASPÉTIOL, Roland — *La société politique et le droit*, Éditions Montchrestien, Paris, 1947.

MIGLIO, Gianfranco — *La crisi dell'universalismo medioevale e la formulazione ideologica del particolarismo statuale moderno*, in *Studi raccolti.*

PACAUT, Marcel — *La Théocratie. L'Église et le pouvoir ou Moyen Age*, Aubier, Paris, 1957.

PASTOR, Ludwig — *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, versão espanhola da 4.ª edição alemã, por Ramon Ruiz Amado, 39 vs., Gustavo Gili, Barcelona, 1910 a 1961 (vol. I, Livro I, Cap. I).

PERES, Damião — *Como nasceu Portugal*, 3.ª ed., Portucalense Editora, Porto, 1946.

PETIT-DUTAILLIS, Ch. — *Les communes françaises. Caractères et evolution des origines au XVIIIe siècle*, Albin Michel, Paris, 1947.

PIRENNE, H. — *Les villes et les institutions urbaines*, 2 vs., Paris, Bruxelas, 1939.

ROSENSTOCK-HUESSY — *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, W. Kohlhammer, Stuttgart e Colónia.

SCHNÜRER, Gustave — *L'Église et la civilisation au Moyen Age*, 3 vs., Payot, Paris, 1938.

SOMBART, Werner — *Der moderne Kapitalismus*, 6 vs., Duncker & Humblot, Munich, Leipzig, 1928 a 1955.

STRAYER, Joseph R. — *The Medieval Origins of the Modern State*, Princeton University Press, 1970.

STUBBS, W. —*The Constitutional History of England in its Origins and Development*, 3 vs., Clarendon Press, Oxford.

TOSTI, Luigi — *Opere Complete*, corrigidas e aumentadas pelo autor, 17 vs., Ed. de Loreto Pasqualucci, Tipografia della Camera dei Deputati, Roma, 1886 a 1890. Consultados os volumes 2 e 3 (*Storia di Bonifazio VIII e de'suoi tempi*) e o vol. 6 (*Storia della Lega Lombarda*).

VÁRIOS — *L'Empire chrétien et ses destinées en Occident du XI au XIIIe siècle*, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1944.

WEISS, J. B. — *Historia universal*, versão da 5.ª edição alemã sob a direção de Ramon Ruiz Amado, Tipografia de la Educación, Barcelona, 1927 a 1933.

IV — DIREITO E SEGURANÇA

ACTON, J. E. E. D. — *Essays on Freedom and Power*, The Beacon Press-The Free Press, Londres, 1949.

CARRO, Venancio Diego — *Derechos y deberes del hombre,* discurso de recepção na Real Academia de Ciencias Sociales y Políticas, Madrid, 1954.

CASTAN TOBEÑAS, José — *La idea de justicia (Su trayectoria doctrinal y la problematica de sus contenidos)*, Reus S. A., Madrid, 1968.

CASTAN TOBEÑAS, José — *La idea de justicia social,* Reus S. A., Madrid, 1966.

CASTAN TOBEÑAS, José — *La socialización del derecho y su actual panoramica,* Instituto Editorial Reus, Madrid, 1965.

CAVALCANTI FILHO, Theophilo — *O problema da segurança no direito,* Ed. Revista dos Tribunais Ltda., São Paulo, 1964.

COING, Helmut — *Grundzüge der Rechtsphilosophie,* Walter de Gruyter & Co., Berlim, 1958.

DEL VECCHIO, Giorgio — *Evoluzione e involuzione del diritto,* 3.ª ed. revista e acrescentada, "Studium Urbis", Roma, 1945.

DEL VECCHIO, Giorgio — *Verità e inganno nella morale e nel diritto,* in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto,* ano XXIV (1947).

DUPEYROUX, J. J. — *Sécurité sociale,* Dalloz, Paris, 1965.

FRAGA IRIBARNE, Manuel — *Guerra y conflicto social,* Madrid, 1952.

GALVÃO DE SOUSA, J. P. — *Raízes históricas da crise politica brasileira,* Petrópolis, 1965.

GIRARDET, Raoul — *Pouvoir civil et pouvoir militaire dans la France contemporaine,* in *Revue Française de Science Politique,* vol. X (1960).

GURVITCH, Georges — *La Déclaration des droits sociaux,* Éditions de la Maison Française, Nova York, 1944.

HAYEK, Friedrich A. — *The Constitution of Liberty,* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1960.

HIPPEL, Ernst — *Die Perversion von Rechtsordnungen,* J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1955.

JASPERS, Karl — *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Politisches Bewusstsein in unserer Zeit,* R. Piper & Co, Munich, 1960.

JELLINEK, Georg — *La Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen,* trad. de Georges Fardis, A. Fontemoing Éditeur, Paris, 1902.

LACHEROY, Cel. Ch. — *La guerre révolutionnaire,* in *La défense nationale,* P.U.F., Paris.

LEIBHOLZ, Gerhard — *El legislador como amenaza para la libertad en el moderno Estado de partidos,* Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

LENER, Salvatore — *La certezza del diritto,* separata de *Scritti giuridici in onore di Francesco Carnelutti,* Cedam, Pádua, 1950.

LÓPEZ CALERA, Nicolas M. — *Derecho, coacción y coercibilidad,* Escola Social de Granada, 1965.

LYRA TAVARES, A. de — *Segurança nacional. Problemas atuais,* José Alvaro, Editor, Rio de Janeiro.

MARCIC, René — *Von Gesetzestaat zum Richterstaat. Recht als Mass der Macht. Gedanken über demokratischen Rechts-und Sozialstaat,* Springer Verlag, Viena, 1957.

OLIVEIRA TORRES, João Camillo — *Um mundo em busca de segurança,* Herder, São Paulo, 1961.

PACHECO E SILVA, A. C. — *A guerra subversiva em marcha,* Coleção "Forum Roberto Simonsen", São Paulo, 1959.

PÉREZ LEÑERO, J. — *Fundamentos de la seguridad social,* Aguilar, Madrid, 1956.

RADBRUCH, Gustav — *Filosofia do direito,* trad. e prefácio de L. Cabral de Moncada, 2 vs., Armênio Amado, Editor, Coimbra, 1961.

RÁO, Vicente — *O direito e a vida dos direitos,* 3 vs., Max Limonad, São Paulo, 1952 a 1958.

RECASÉNS SICHES, Luis — *Tratado general de Filosofia del Derecho,* 3.ª ed., Editorial Porrua S. A., México, 1965.

RECASÉNS SICHES, Luis — *Vida humana, sociedad y derecho,* La Casa de España em México, 1939.

RIPERT, Georges — *Le déclin du droit,* Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris, 1949.

ROSCOE POUND, *The Development of Constitutional Guarantees of Liberty,* 2.ª impressão, Yale University Press, 1958.

ROVIRA FLOREZ, M. C. — *Seguridad y Estado de derecho,* in *Anales de la Cátedra Francisco Suárez,* n.º 11 (1971).

TEJADA, Francisco Elías de — *Construcción de la paz y asociaciones intermedias,* Sociedad Española de Filosofia Jurídica y Social.

VÁRIOS — *La défense nationale,* P.U.F., Paris, 1958.

VÁRIOS — *L'atome pour ou contre l'homme,* prefacio de L. Leprince--Ringuet, Ed. Pax Christi, Paris, 1958.

VÁRIOS — *Le but du droit: bien commun, justice, sécurité* (*Annuaire de l'Institut International de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique,* t. III, 1937-1938).

VÁRIOS — *Poder y libertad,* Verbo, Madrid.

V — ESTADO TOTALITÁRIO

ARENDT, Hannah — *The Origins of Totalitarianism,* Harcourt, Brace and Company, Nova York, 1951.

ARON, Raymond — *Démocratie et totalitarisme,* Gallimard, Paris, 1965.

ATALIBA NOGUEIRA, J. C. — *O Estado é um meio e não um fim,* 3.ª ed., Edição Saraiva, São Paulo, 1955.

BURNHAM, James — *Il suicidio dell'Occidente,* trad. de Liana Formentini, Il Borghese, Milão, 1965.

BURNHAM, James — *La revolución de los directores,* trad. de Atanasio Sánchez, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1943.

BRUNNER, Emile — *La justicia,* trad. de L. Recaséns Siches, Universidad Nacional Autonoma de México, 1961.

BRZEZINSKI, Zbigniew K. — Ver Carl J. Friedrich.

COUDENHOVE-KALERGI, Richard — *L'homme et l'État totalitaire,* trad. de Marcel Beaufils, Plon, Paris, 1938.

DAUJARQUES, Louis — *Le néo-dirigisme technocratique,* in *Permanences,* Paris (n.ºs. 46 e 47).

DAUJAT, Jean — *Connaitre le communisme,* Fayard, Paris, 1968.

DRIENCOURT, Jacques — *La propagande, nouvelle force politique,* Armand Colin, Paris.

FAY, Bernard — *Naissance d'un monstre. L'opinion publique,* Librairie Académique Perrin, Paris, 1965.

FRIEDRICH, Carl J. — BRZEZINSKI, Zbigniew K. — *Totalitarian Dictatorship and Autocracy,* Harvard University Press, Cambridge.

GALVÃO DE SOUSA, J. P. — *Capitalismo, socialismo e comunismo,* publicação do Instituto Cultural do Trabalho, São Paulo, 1965.

GALVÃO DE SOUSA, J. P. — *Conceito e natureza da sociedade política,* São Paulo, 1949.

HAYEK, Friedrich A. — *The road to serfdom,* University of Chicago Press, 1945.

GURIAN, Waldemar — *Thirty Years of the Soviet Regime,* in *The Review of Politics,* vol. 10 (1948).

GURIAN, Waldemar — *Totalitarian Religions,* in *The Review of Politics,* vol. 14 (1952).

LAVAGNA, Carlo — *La dottrina nazionalsocialista del diritto e dello Stato,* Dott. A. Giuffrè, Milão, 1938.

LEIBHOLZ, Gerhard — *Il secolo XIX e lo Stato totalitario del presente,* in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto,* vol. XVIII.

LENIN — *Karl Marx et sa doctrine,* Les Éditions Sociales, Paris.

LIU-CHAO-TCHI, *Pour être un bon communiste,* Les Éditions Sociales, Paris, 1955.

MAC IVER, R. M. — *El monstruo del Estado,* Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

MADIRAN, Jean — *Le principe de totalité,* Nouvelles Éditions Latines, 1963.

MADIRAN, Jean — *Les caractères du totalitarisme moderne,* in *L'Homme face au totalitarisme moderne* (*Actes du Congrès de Sion,* 1964).

MAO TSE-TOUNG, — *La guerre révolutionnaire,* Union Générale d'Éditions, Paris, 1969.

MISES, Ludwig von — *Le gouvernement omnipotent. De l'État totalitaire à la guerre totale,* Librairie de Médicis, Paris.

MOLNAR, Thomas — *La gauche vue d'en face,* Éditions du Seuil, Paris, 1970.

MUSSOLINI, Benito — *La dottrina del fascismo,* Ulrico Hoepli, Milão, 1936.

MUSSOLINI, Benito — *Scritti e discorsi,* edição definitiva, 10 volumes, Ulrico Hoepli, Milão.

ORTEGA Y GASSET — *La rebelión de las masas,* 30.ª ed., Revista de Occidente, Madrid, 1956.

OUSSET, Jean — *Marxisme et Révolution,* Montalza, Paris.

REALE, Miguel — *O Estado moderno*, 3.ª ed., Livraria José Olympio, Rio de Janeiro, 1935.

SHEEN, Fulton — *Communism and the Conscience of the West*, Brownan and Nolan Limited, Dublin, 1948.

STALIN, J. — *Les questions du leninisme*, Les Éditions Sociales, Paris, 1947.

STUCKA, Petr Ivanovic — *La función revolucionária del derecho y del Estado*, trad. e prólogo de Ramón Capella, Ediciones Península, Barcelona, 1969.

TALMON, J. L. — *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, Londres, 1952.

TCHAKHOTINE, Serge — *Le viol des foules par la propagande politique*, Gallimard, Paris, 1952.

USCATESCU, George — *Rebelión de las minorías*, Editora Nacional, Madrid, 1955.

VALLET DE GOYTISOLO, Juan — *Ideologia, "praxis" y mito de la tecnocracia*, Escelicer, Madrid, 1971.

VALLET DE GOYTISOLO, Juan — *Sociedad de masas y derecho*, Taurus, Madrid, 1969.

VÁRIOS — *L'Homme face au totalitarisme moderne* (*Actes du Congrès de Sion*, 1964).

VÁRIOS — *Marx et le droit moderne* (*Archives de Philosophie du Droit*, tomo XII, 1967).

VIALATOUX, Jacques — *La Cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire*, Gabalda, Paris, 1935.

VOEGELIN, Eric — *The Formation of the Marxian Revolutionary Idea*, in *The Review of Politics*, vol. 12 (1950).

VOEGELIN, Eric — *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, 1952.

VOEGELIN, Eric — *The Origins of Totalitarianism*, in *The Review of Politics*, vol. XV (1953).

WEIL, Simone — *L'enracinement*, Paris, 1949.

YURRE, Gregorio — *Totalitarismo y egolatria*, Aguilar, Madrid, 1962.



Êste livro foi confeccionado
nas oficinas da

INDÚSTRIA GRÁFICA SARAIVA S. A.

à Rua Sampson, 265, São Paulo,

em junho de 1972

